



Würzburger Vorträge  
zur Rechtsphilosophie,  
Rechtstheorie  
und Rechtssoziologie

36

Hubert Rottleuthner

## **Ungerechtigkeiten**

Anmerkungen zur  
westlichen Leidkultur



Nomos Verlag



Würzburger Vorträge zur Rechtsphilosophie,  
Rechtstheorie und Rechtssoziologie

Herausgegeben von Horst Dreier  
und Dietmar Willoweit

Begründet von Hasso Hofmann, Ulrich Weber  
und Edgar Michael Wenz †

Heft 36

Hubert Rottleuthner

## Ungerechtigkeiten

Anmerkungen zur westlichen Leidkultur



**Nomos**

Vortrag gehalten am 17. Januar 2007

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://www.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8329-3141-4

1. Auflage 2008

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2008. Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

## I. Gerechtigkeit / Ungerechtigkeiten

Am Anfang der abendländischen Philosophie steht die Ungerechtigkeit. In dem wohl frühesten überlieferten Fragment der Vorsokratiker befasst sich Anaximander mit dem Gleichgewicht der Elemente: „Woraus aber die Dinge ihre Entstehung haben, darein finde auch ihr Untergang statt, gemäß der Schuldigkeit. Denn sie leisteten einander Sühne und Buße für ihre Ungerechtigkeit, gemäß der Verordnung der Zeit.“<sup>1</sup> Diesen fragmentarischen Anfang mit der Ungerechtigkeit können wir heute mit einigen systematischen Überlegungen stützen. Warum lohnt es sich, mit Ungerechtigkeit und Ungerechtigkeiten zu beginnen, statt sich am Begriff der Gerechtigkeit abzuarbeiten?

1) Mit dieser Umkehrung knüpfen wir an Alltagserfahrungen von Ungerechtigkeit an. Erfahrungen von Unrecht, der Sinn für Ungerechtigkeiten seien ursprünglich.<sup>2</sup> Daraus entwickle sich lebensgeschichtlich erst so etwas wie ein Sinn für Gerechtigkeit. Unsere frühen Evidenzerfahrungen von Ungerechtigkeiten erlaubten nur einen ungefähren Zugriff auf Kriterien der Gerechtigkeit.

Äußerungen über Ungerechtigkeiten sind nicht nur „emotiv“, also bloßer Ausdruck von Empfindungen oder Gefühlstönen – wie Empörung, Entrüstung, Zorn, Ärger<sup>3</sup> – im Unterschied zu Äußerungen über Gerechtigkeit

- 1 Wilhelm Capelle, Die Vorsokratiker, Stuttgart 1963, S. 82. Hermann Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 8. Aufl., hrsg. von Walther Kranz, Erster Band, Berlin 1956, S. 89 übersetzt: „Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung.“
- 2 So hebt auch Hasso Hofmann an: Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie, 3. Aufl. Darmstadt 2006, S. 72 ff. („Der Sinn für Ungerechtigkeit“) mit Hinweisen auf Schopenhauer, Grotius, Kant u.a. (Zu Schopenhauer s. insbes. Sämtl. Werke (Suhrkamp-Ausgabe), Bd. I, S. 463 und Bd. III, S. 744 ff., insbes. S. 749 ff.).
- 3 Das klingt nach Eugen Ehrlichs Gefühlstheorie: Empörung erfolge bei Verletzung von Rechtsregeln; Entrüstung bei Verletzung von Regeln der Sitte etc.; vgl. Eugen Ehrlich, Grundlegung der Soziologie des Rechts (1913), 3. Aufl. Berlin 1967, S. 131 f.

keit, die im Modus eines Urteils erfolgten. Es mag sein, dass derjenige, dem etwas genommen wird, heftiger reagiert als jemand, dem etwas zuteil wird (und er das vielleicht für gerecht ansieht). Das Urteil, dass etwas gerecht sei, ist oft von einem gehobenen Gefühl der Zufriedenheit getragen; in das Urteil, dass etwas ungerecht sei, mischen sich schnell Zorn und Empörung hinein. Man kann aber durchaus sehr klare Ungerechtigkeitsurteile fällen: dass ein Gesetz eine formal ungleiche Regelung treffe; dass eine Diskrepanz bestehe zwischen einer gesetzlich formalen Gleichheit und einer faktischen Ungleichheit; dass die Anwendung eines allgemeinen, abstrakten Gesetzes zu einer Ungerechtigkeit im Einzelfall führe; dass eine rechtliche, gerichtliche Sanktion, auch eine Wiedergutmachung, nicht den Fortbestand des Unrechts beseitigen könne.<sup>4</sup> So wie man Kriterien der Gerechtigkeit seinen Urteilen zugrunde legen kann (wie Gleichheit, Bedürfnis, Leistung), so dürfte es auch bei Ungerechtigkeitsurteilen möglich zu sein.

2) Es heißt, vom Negativen her ließen sich leichter Bestimmungen des Positiven vornehmen.<sup>5</sup>

Seine Klassifikation von „Gefühlstönen“ soll der Abgrenzung verschiedener Arten von Regeln dienen (Recht, Sitte, Takt, Mode etc.); dieser Versuch scheitert schon daran, dass die genannten Gefühlstöne kaum klar voneinander abgrenzbar sind (Empörung, Entrüstung, Ärgernis, kritische Ablehnung, Missbilligung, Lächerlichkeit); vgl. dazu *Hubert Rottleuthner*, *Foundations of Law. A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence* (E. Pattaro, ed.), vol. 2, Heidelberg 2005, S. 139 ff. Interessant ist in unserem Zusammenhang, dass er vom Verletzungsfall ausgeht.

4 Vgl. *Beate Rössler*, Unglück und Unrecht. Grenzen der Gerechtigkeit im liberaldemokratischen Rechtsstaat, in: H. Münkler/M. Llanque (Hrsg.), *Konzeptionen der Gerechtigkeit. Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte*, Baden-Baden 1999, S. 347-364. – Ungerechtigkeit kann sich auf die (ungleiche) Verteilung von materiellen Gütern wie auch von Rechten beziehen; s. etwa *Iris M. Young*, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton 1990, S. 39. Diese Unterscheidung – positiv für die Gerechtigkeit gewendet – ist bekanntlich auch zentral für Rawls „Theory of Justice“.

5 „While perfection is an elusive goal, it is not hard to recognize blatant indecencies.“ *Lon Fuller*, *The Morality of Law*, rev. ed. New Haven/London 1969, S. 62.

Wenn der Weg zum Recht und zur Zukunft  
dunkel ist und verborgen  
dann halte ich mich an das Unrecht  
das liegt sichtbar mitten am Weg  
und vielleicht wenn ich noch da bin  
nach meinem Kampf mit dem Unrecht  
werde ich dann ein Stück vom Weg zum Recht erkennen.<sup>6</sup>

Schon John Stuart Mill meinte, Gerechtigkeit über Ungerechtigkeiten definieren zu können.<sup>7</sup> Diese, die Ungerechtigkeit, bestünde zum Beispiel in der Beraubung des persönlichen Eigentums oder der Freiheit, in der Weigerung Verdienste zu belohnen, im Bruch von Versprechen, oder darin, bei Entscheidungen über Streitfälle parteiisch zu sein. Dann wäre die Ungerechtigkeit nur die Negation von Gerechtigkeit und durch eine weitere Negation wüssten wir schon, was gerecht, was Gerechtigkeit sei.<sup>8</sup> Nur verhält es sich leider nicht so einfach. Aus der Negation einer Ungerechtigkeit folgt nicht notwendig eine Erkenntnis über das, was gerecht ist. Wenn Sklaverei ungerecht ist, was ist dann gerecht? Kolonat, Leibeigenschaft, Tagelöhner-Status, kapitalistische Lohnarbeit? Aus der bloßen Negation einer Ungerechtigkeit folgt nichts Gerechtes; es gilt eben nicht einfach: a und non-a; vielmehr *tertium datur*, oder besser *multum datur*. Wenn 49% der bundesdeutschen Bevölkerung die Hinrichtung von Saddam für ungerecht

6 Den Hinweis auf dieses Gedicht von *Erich Fried* verdanke ich Kurt Pärli.

7 *John Stuart Mill*, *Utilitarianism* (1871), dt. Üb. *Der Utilitarismus*, Stuttgart 1985, S. 72-112 (S. 74): „denn wie viele andere Moralbegriffe lässt sich Gerechtigkeit am besten durch ihr Gegenteil [*opposite*] definieren.“ Mill geht bei seiner Analyse der Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit von einem Gefühl aus, das sich vor allem in einem Strafbedürfnis (Empörung und Zorn) bei Unrecht tun zeigt. Dieses Gefühl entstamme seinerseits einem Trieb zur Selbstverteidigung, der auf das allgemeine Wohl einer Gemeinschaft ziele, und dem Gefühl der Sympathie, das über den sozialen Nahbereich hinausgehe.

8 So einfach etwa bei Kelsen: „Wenn wir wissen, was Laster sind, wissen wir auch schon, was Tugenden sind; denn eine Tugend ist das Gegenteil eines Lasters.“ (*Hans Kelsen*, *Was ist Gerechtigkeit?* [1953], Stuttgart 2000, S. 44; und auf S. 45: „Und die Gerechtigkeit ist einfach das Gegenteil dieses Unrechts.“).



hielten<sup>9</sup>, was wäre für sie gerecht gewesen? Sicher, ihn nicht hinzurichten – aber was hieße das dann? Die Prädikate gerecht und ungerecht stehen also nicht einfach in einem Verhältnis der Negation oder auf der Aussagen-Ebene der Kontradiktion. Auch andere Versuche, die Beziehung der beiden Prädikate formal zu präzisieren, führen nicht viel weiter: es handele sich um ein Verhältnis der Asymmetrie<sup>10</sup>, sie seien komplementär.

Wenn der Kern der Gerechtigkeit die Gleichheit ist, dann bestünde Ungerechtigkeit in Ungleichbehandlung. Aber so einfach ist das bekanntlich nicht. Ungleichbehandlung ist nicht per se ungerecht, wie Gleichbehandlung nicht per se gerecht ist. Es geht immer um ungerechtfertigte Ungleichbehandlung oder Gleichbehandlung, d.h. um Diskriminierung (im negativen Sinne). Die ganze Anti-Diskriminierungs-Diskussion<sup>11</sup> ist aufschlussreich in unserem Zusammenhang. Denn hier liegt der Ansatzpunkt bei Diskriminierungen, also (möglichen) Ungerechtigkeiten, und durch Anti-Diskriminierung sollen Ungerechtigkeiten beseitigt werden, wenn auch nicht unbedingt Gerechtigkeit hergestellt wird. Bei diesen Ungerechtigkeiten geht es um einen Mangel oder Fehler in der Rechtfertigung – und das auch nicht nur von Ungleichheiten, sondern generell um einen Rechtfertigungsmangel. Deshalb wird das Prädikat gerecht auch häufig synonym gebraucht mit gerechtfertigt und ungerecht mit nicht gerechtfertigt.

3) Wenn nach Gerechtigkeit gefragt wird, versucht man, eine Definition zu geben oder Kriterien der Gerechtigkeit zu formulieren (wie Gleichheit, Bedürfnis, Leistung); wird nach Ungerechtigkeit gefragt, so erwartet man wohl Beispiele für Ungerechtigkeit, also Ungerechtigkei-

9 Der Spiegel, 2/2007, S. 173.

10 Da hilft auch kein Bezug auf *Reinhard Koselleck*, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: Harald Weinrich (Hrsg.), Positionen der Negativität, München 1975, S. 65-104. Seine Beispiele sind aber: Freund/Feind, Grieche/Barbar, Christen/Heiden, Mensch/Unmensch.

11 Zur Ethik des Gleichbehandlungsrechts vgl. jetzt *Matthias Mahlmann*, in: B. Rudolf/M. Mahlmann (Hrsg.), Gleichbehandlungsrecht, Baden-Baden 2007, S. 33-57.

ten; die sind leichter zu geben.<sup>12</sup> Aber wir nennen nicht gleich Beispiele für gerechtes Handeln, gerechte Normen, für gerechte Menschen, gerechte Emotionen (der „gerechte Zorn“). Wir sprechen auch nicht von Gerechtigkeiten.<sup>13</sup> Ähnlich ist es mit dem Verhältnis von Gesundheit und Krankheit. Für „Gesundheit“ liegt zwar eine Definition der WHO vor - „vollständiges physisches, psychisches und soziales Wohlbefinden“; aber was ist das? Zur Bestimmung von „Krankheit“ fällt uns dagegen eine Menge von Krankheiten ein. Hier können wir den Plural verwenden, aber nicht für Gesundheit. „Gesundheiten“ macht so wenig Sinn wie „Gerechtigkeiten“.

4) In der antiken Philosophie ist Gerechtigkeit als eine Tugend verstanden worden, also als eine dispositionelle Eigenschaft, die Personen zugeschrieben werden kann (und nicht eine Eigenschaft von Handlungen oder Normen). In den Tugend-Katalogen taucht Gerechtigkeit immer auf, die Ungerechtigkeit aber nicht unter den Lastern; sie zählt auch nicht zu den sieben Todsünden.<sup>14</sup> Die Ungerechtigkeit findet sich auch

12 Den „sense of injustice“ erläutert *Edmond N. Cahn* anhand von sechs Beispielen (*The Sense of Injustice*, New York 1949, S. 14 ff.), mit deren Hilfe er dann positive Facetten der Gerechtigkeit einer Rechtsordnung herausarbeitet. Für ihn erschöpft sich der Sinn für Ungerechtigkeit nicht in begleitenden Emotionen oder Reaktionen von „outrage, horror, shock, resentment and anger“ (S. 24). Diese Gefühle sind getragen durch Empathie. Der Sinn für Ungerechtigkeit ist für ihn dann „a blend of reason and empathy“ (S. 26).

13 Obwohl es doch eine Menge von Unterscheidungen gibt: Verteilungsgerechtigkeit, Tauschgerechtigkeit, Ergebnissgerechtigkeit, und für alle möglichen Sachgebiete: soziale Gerechtigkeit, Steuergerechtigkeit, Generationengerechtigkeit, Wehrgerechtigkeit, Familiengerechtigkeit, Umweltgerechtigkeit etc. Und auch für die – im Singular verwendete – (Un)gleichheit als Kernkriterium gibt es viele Formen: formale Gleichheit, Ressourcen-, Chancen-, Ergebnisgleichheit. *Michael Walzer* benannte sein Buch „Spheres of Justice“, Oxford 1983; *Judith Shklar* das ihre „Faces of Injustice“, nicht *Injustices* (New Haven/London 1990; dt. Üb. Über Ungerechtigkeit, Berlin 1992). Für Walzer gibt es bereichsspezifische, je eigene Verteilungsprinzipien: freier Tausch, Verdienst, Bedürfnis etc.; dt. Üb. 1992, S. 46-50, 440 ff. Ungerechtigkeit besteht dann in der Dominanz einer Sphäre über andere.

14 Die sieben Todsünden: desidia oder acedia (Müßiggang), superbia (Stolz, Hochmut), gula (Völlerei), luxuria (Wollust), ira (Zorn), invidia (Neid), avaritia (Geiz). Aber s. *Thomas v. Aquin*: „facere iniustum ex genere suo est peccatum mortale“ (S.Theol. II-II,

nicht in der paulinischen Lasterliste aus dem Galaterbrief.<sup>15</sup> Aber dann ist die *Iniustitia* doch einmal zu finden in Giotto's Darstellung der Laster: in der Arena (oder Scrovegni)-Kapelle in Padua.<sup>16</sup> Während fast alle anderen Tugenden und Laster als Frauen dargestellt sind, ist die *Iniustitia* ein Mann!<sup>17</sup> Laster/Sünden stehen in keinem Negationsverhältnis zueinander; sie werden in selbständigen Figuren abgebildet.

59, 4.) – Nicht alle Sünden, die den anderen Tugenden entgegengesetzt sind, sind Todsünden. Todsünde ist, was der Liebe als Mutter aller Tugenden entgegengesetzt ist (ebd.).

- 15 Gal. 5, 19-21; auch 1. Kor 6, 9 f.: Unzucht, Unsittlichkeit, ausschweifendes Leben, Götzendienst, Zauberei, Feindschaften, Streit, Eifersucht, Jähzorn, Eigennutz, Spaltungen, Parteiungen, Neid und Missgunst, Trink- und Festgelage: „Die solches tun, werden das Reich Gottes nicht erleben.“

- 16 Die Gegenüberstellung der Allegorien der Tugenden und Laster bei Giotto aus den Jahren 1304-06 sieht in der Original-Schreibweise folgendermaßen aus:

prudencia	stupiditas	fides	infidelitas
fortitudo	inconstancia	karitas	invidia
temperancia	ira	spes	desperatio
iusticia	iniusticia		

- 17 Das scheint selbst *J. Shklar* (Fn. 13), S. 79 ff. entgangen zu sein – aber nicht *Marcel Proust*: bei dem erinnert ein Monsieur de Palancy an den „Ungerechten“ aus Padua (Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. In Swanns Welt, Frankfurt a.M. (edition suhrkamp Werkausgabe) 1964, S. 434). Wie ist diese Vermännlichung zu erklären? Die männliche Figur ist wie ein Amtsträger gekleidet, befindet sich also in einer Position, die Frauen kaum einnehmen konnten und die besonders anfällig für Ungerechtigkeiten ist. *Wolfgang Schild* (Bilder von Recht und Gerechtigkeit, Köln 1995, S. 104 f.) deutet die Figur als Richter, durch die Mütze der Paduaner gekennzeichnet, der bereits durch seine Attribute entlarvt werde. „Statt des traditionellen Stabes und des erhobenen Richterschwertes trägt er eine Hellebarde (oder einen Fischhaken) und das ungegürtete Kriegsschwert, unter dem Hemd wird die Rüstung sichtbar; er schlägt den linken Fuß über den rechten (also gegen die Vorschrift). Dadurch erweist er sich als Tyrann, als Gewaltherrscher – vielleicht dachte Giotto dabei an Friedrich II. oder dessen Vertreter Ezelino –, was sich im halbzerstörten Stadttor, im Fries darunter (mit Gewaltszenen) und in der hochwuchernden Waldwildnis zeigt.“ – *Wolfgang Sellert* (Göttingen) sieht im unteren Feld die Geschichte des barmherzigen Samariters dargestellt. Aus diesem Szenarium der Nächstenliebe wüchsen Pflanzen mit treibenden Blüten und Blättern als Zeichen des durch die Sünde nicht verdorbenen urzeitlichen Paradieses. Die Figur stelle einen Herrscher als den alleinigen Inhaber der Regierungs- und Jurisdiktionsgewalt dar. Mit der linken Hand umfasse er einen Herrschafts- oder Gerichtsstab. Die rechte Hand halte einen nichts Gutes verkündenden Speer mit Widerhaken. Die Ungerechtigkeit dieses Herrschers werde noch dadurch unterstrichen, dass er auf einem Thron sitzt, der von brüchigem Mauerwerk als Zeichen der Zerstörung und Gewalt umgeben wird (Schreiben vom 21. Mai 2007 an den Verf.).



Abb. 1: Giotto's *Iniusticia* in der Arena-Kapelle in Padua (1304-06)

Bei Platon fungiert die Gerechtigkeit (*dikaioσύνη*) als eine Art Meta-Tugend, die das rechte Verhältnis der drei Grundtugenden – Weisheit (*sophia*), Tapferkeit (*andreia*) und Besonnenheit (*sophrosyne*) – in den drei Gesellschaftsgruppen (Herrscher, Krieger und Erwerbsstand) bestimmt. Ungerechtigkeit (*adikía*) würde dann in einem gestörten Verhältnis dieser drei Grundtugenden bestehen. Dies ist wieder nur von der Gerechtigkeit her gedacht, die Ungerechtigkeit als eine Abweichung davon.

Bei Aristoteles wird die Tugend der Gerechtigkeit separat im 5. Buch der Nikomachischen Ethik behandelt und nicht im Katalog der Tugenden, die er gemäß der Mesotes-Lehre in den Büchern 2-4 abgehandelt hat. Nach dieser Mesotes-Lehre ist eine Tugend etwas „Mittleres“ zwischen einem zu viel und einem zu wenig – oder zwischen zwei Untugenden –, wie etwa die Tapferkeit die „Mitte“ zwischen Feigheit und sinnloser Draufgängerei sei<sup>18</sup> oder die Besonnenheit die Mitte zwischen Stumpfsinn und Zügellosigkeit.<sup>19</sup> Aber was wäre dann ein zu viel, was ein zu wenig an Gerechtigkeit? Gerechtigkeit mag in ihrer kommutativen wie distributiven Form viel mit der Vorstellung einer Mitte, eines Mittlers<sup>20</sup> zu tun haben. Aber sie ist nicht die Mitte zwischen zwei extremen Untugenden. Meist wird dann die Stelle aus NE V. 9 zitiert, dass Gerechtigkeit die Mitte zwischen Unrecht-tun und Unrecht-erleiden sei.<sup>21</sup>

18 *Aristoteles*, NE III. 9 (1115a 7 ff.) Übersetzung Dirlmeier.

19 Ebd. III. 13 (1117b 21). Die Weisheit taucht bei Aristoteles übrigens nicht mehr unter den Tugenden auf, wohl weil sie eine dianoetische (Verstandes-), keine ethische Tugend ist. Nur bei diesen gibt es wohl eine „Mitte“.

20 Zur Rolle des Richters als eines „Mittlers“ *Aristoteles*, NE 1132a 20 ff.

21 Etwa bei *H. Kelsen* (Fn. 8), S. 44; ähnlich auch *Walter Lesch*, Gerechtigkeitssinn und Unrechtserfahrung: Asymmetrien in der moralischen Wahrnehmung, in: Ian Kaplow/Christoph Lienkamp (Hrsg.), Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext, Baden-Baden 2005, S. 88-99 (93). Die Aristotelische Bestimmung widerspricht jedenfalls der Auffassung des Sokrates, wonach es besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun (*Kriton* 49a ff.).

„Was Unrecht und Recht ist, haben wir nun dargestellt. Nachdem wir beides begrifflich voneinander geschieden haben, ist klar geworden, daß die Verwirklichung der Gerechtigkeit die Mitte zwischen Unrecht-tun und Unrecht-erleiden ist. Denn das eine bedeutet, daß man ein Zuviel, das andere, daß man ein Zuwenig hat. Die Gerechtigkeit aber ist eine Form des mittleren Verhaltens, aber nicht im selben Sinn wie die anderen ethischen Vorzüge, sondern, weil sie einen Mittelwert festsetzt, während die Ungerechtigkeit auf die Extreme gerichtet ist. Und die Gerechtigkeit ist eine Grundhaltung, die über den gerechten Mann folgende Aussage gestattet: er verwirklicht grundsätzlich aus freier Entscheidung das Gerechte, und gilt es eine Verteilung, wo seine eigene Person und eine zweite oder zwei andere Personen in Frage stehen, so verfährt er grundsätzlich nicht so, daß er von dem fraglichen Wert sich selbst den Hauptanteil und dem anderen die kleinere Menge – und bei nachteiligen Dingen umgekehrt – zuteilt, sondern er gibt im Sinne der Proportionen gleiche Anteile; und handelt es sich um zwei andere Personen, so verfährt er in entsprechender Weise. Die Ungerechtigkeit aber ist im Gegensatz dazu auf das Unrecht gerichtet, d.h. auf das Zuviel und das Zuwenig, sowohl bei Vorteil als auch bei Nachteil, unter Verletzung der Proportion. Daher ist die Ungerechtigkeit gleichbedeutend mit dem Zuviel und dem Zuwenig, eben weil sie die Ursache des Zuviel und des Zuwenig ist, und zwar, wenn es sich um die eigene Person handelt, des Zuviel an schlechthin Vorteilhaftem und des Zuwenig an Nachteiligem. Handelt es sich um andere Personen, so läuft es im ganzen auf dasselbe hinaus, nur daß die Verletzung der Proportion nach der einen oder nach der anderen Seite erfolgen kann, wie es sich eben trifft. – Die ungerechte Tat hat zwei Folgen: wo das Zuwenig ist, haben wir das Unrecht-erleiden; wo das Zuviel ist, das Unrecht-tun.“ (NE V. 9; 1133b, 1134a).

Hier gehen eine Menge von Unterscheidungen ein unklares Gemisch ein: Unrecht-tun/Unrecht-erleiden; Zuviel/Zuwenig; Vorteile/ Nachteile; für sich/für den anderen. Im letzten Satz besteht die Ungerechtigkeit in einem Zuwenig an Vorteilen für sich oder auch für den anderen (Unrecht-erleiden) und in einem Zuviel an Vorteilen für sich oder auch für den anderen (Unrecht-tun).<sup>22</sup>

Gerechtigkeit ist sicherlich steigerungsfähig (also ordinal skaliert) – aber nicht nach oben oder unten in Richtung von Untugenden. Ungerechtigkeit ist nicht ein zu wenig an Gerechtigkeit. Vielleicht ist eine

22 In NE V. 10 (1134a) wird das nur noch auf sich selbst bezogen.

Übersteigerungsform der Gerechtigkeit die Selbstgerechtigkeit. Ein ganz besonders gerechter Mensch ist aber gewiss kein Selbstgerechter. Ein Kennzeichen der 36 Gerechten in der jüdischen Tradition (der „lamedwownik“ = 36), auf denen die Welt ruht, ist gerade, dass sie von ihrem Status, ihrer Tugend selbst nichts wissen – eben im Unterschied zum selbstgerechten Pharisäer, der sich seiner Gesetzestreue rühmt und auf andere, den Zöllner im Lukas-Evangelium<sup>23</sup>, herablickt. Richtig ist wohl, dass man bei der Behandlung von Ungerechtigkeiten droht, leicht selbstgerecht zu werden.

Aber kann man auch sich selbst gegenüber *ungerecht* sein?<sup>24</sup> Im Koran gibt es den Begriff *zulm al-nafs*.<sup>25</sup> In manchen deutschen Übersetzungen<sup>26</sup> wird das mit „ungerecht sich selbst gegenüber handeln“ wiedergegeben. Paret<sup>27</sup> übersetzt es mit „freveln gegen sich“, „sündigen gegen sich“. Gemeint ist damit, dass man einen sündigen Lebenswandel führt; dass man sich dadurch ins Unrecht setzt, dass man nicht auf die klare Botschaft Gottes hört und sich damit nur selbst schadet. Sure 18:49: der Herr tut kein Unrecht (das kann man nur gegen sich und andere tun). Das ist wohl die klarste Unterscheidung: Gott ist der Gerechte, die Ungerechtigkeit kommt vom Menschen.

5) Der Ansatz von der Ungerechtigkeit her könnte deshalb vorzugs-  
würdig sein, weil dadurch die Perspektive der Opfer in das Zentrum  
gestellt würde. Dies scheint auch der Impetus zu sein, der das Buch  
von Judith Shklar „Über Ungerechtigkeit“ trägt.<sup>28</sup> Ich will hier nicht  
ihre Grundunterscheidung von Unglück und Ungerechtigkeit (*misfor-*

23 Lk 8, 9-14. Vgl. auch Mt 6, 1 und 23, 23.

24 Nicht so bei *Aristoteles* NE V. 10 (1134b): „niemand will sich mit Absicht selber schaden, weshalb es ja auch keine Ungerechtigkeit gegen die eigene Person geben kann“ (auch nicht im Verhältnis gegenüber dem Sklaven oder dem Kleinkind, das kein Rechtsverhältnis ist, weil sie wie ein Teil von uns selbst sind, ebd.). Und auch nicht bei *Thomas von Aquin*, S.Theol. II-II, 59, 4: „iniustitia semper consistit in nocumeto alterius“.

25 Z.B. Sure 2:231; 9:70; 10:44.

26 Etwa in der Reclam-Ausgabe mit der Übersetzung von Max Henning (Stuttgart 1991).

27 Der Koran, Übersetzung von Rudi Paret, 8. Aufl. Stuttgart u.a. 1991.

28 J. Shklar (Fn. 13), etwa auf S. 149.

*tune* und *injustice*) und die damit verbundenen Zurechnungsprobleme diskutieren, sondern eine andere für unser Thema zentrale und für die Opfer-Perspektive wichtigere Unterscheidung einführen: die von Ungerechtigkeiten und Ungeheuerlichkeiten. Nicht jedes entsetzliche Ereignis, das für die Opfer unsägliches Leiden mit sich brachte, ist entweder ein Unglück oder eine Ungerechtigkeit. Es gibt auch Ereignisse, die kein Unglück darstellen und die als Unrecht oder Ungerechtigkeit zu bezeichnen ein Euphemismus wäre. Es gab (und nicht nur im letzten Jahrhundert) eine Unzahl moralischer Verheerungen, angesichts derer sich die Frage nach Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit gar nicht stellt. Es ist keine Frage der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, wie viele Zivilisten von der Wehrmacht erschossen werden „durften“ für einen Soldaten, der von Partisanen getötet wurde.<sup>29</sup> Die Entscheidung, ob jemand an der Rampe in Auschwitz in die Gaskammer geschickt wurde oder zur Vernichtung durch Arbeit, ist keine Frage der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit, sondern eine Ungeheuerlichkeit.<sup>30</sup>

Das Universum von Handlungen zerfällt also nicht nur in gerechte oder ungerechte Handlungen. Traditionellerweise gibt es auch Adi-

29 Der Befehlshaber der deutschen Sicherheitsdienste in Italien gab im April 1944 als Grundsatz bekannt, dass für jeden Deutschen, der bei einem Anschlag im besetzten Gebiet getötet werde, im Einklang mit dem Völkerrecht zehn Italiener zu erschießen seien. Vgl. dazu: *Günter Gribbohm*, Selbst mit einer *Repressalquote* von zehn zu eins? Über Recht und Unrecht einer Geiseltötung im Zweiten Weltkrieg, Berlin 2006; speziell zum Beschluss des Bundesgerichtshofs vom 17. Juni 2004 (NJW 2004, 2316 = NStZ 2005, 36), in dem dieser das Tatgeschehen „nach geläuterter Auffassung als derart menschenverachtend“ einschätzte, dass es „nur als rechtswidrig zu werten“ sei. – Die Lokalisierung einer solchen „ungeheuerlichen“ Entscheidung für eine Geiseltötung „jenseits von gerecht und ungerecht“ impliziert nicht, dass sie nicht der Subsumtion als „rechtswidrig“ unterzogen werden kann.

30 Eine Verwechselung von moralischem Diskurs und verworrenen Schauermärchen (oder medienwirksamen Gruselgeschichten) liegt vor, wenn behauptet wird: „The ‚selection‘ on the ramp offers us the moment and place of medico-legal judgment *par excellence*.“ (*David Fraser*, Law after Auschwitz, Durham N.C. 2005, S. 10) Auschwitz erscheint dann „as the normal jurisprudential state“ (ebd., S. 14 – mit Hinweis auf *Giorgio Agamben*, The Messiah and the Sovereign: The Problem of Law in Walter Benjamin, in: *Potentialities*, Stanford 1999).



aphora, d.h. moralisch oder auch religiös Gleichgültiges, Indifferentes, Belangloses (deren Existenz anzunehmen, Konflikte erheblich entschärfen kann). Bei Hobbes ist die Unterscheidung von gerecht und ungerecht noch nicht im vorvertraglichen und vorstaatlichen Zustand anwendbar.<sup>31</sup> Und bei den von mir so genannten Ungeheuerlichkeiten greift diese Unterscheidung nicht.

Mit solchen Ungeheuerlichkeiten werde ich mich im Folgenden nicht befassen (also etwa auch nicht mit modernen Formen von Genoziden). Wenn ich mich mit Ungerechtigkeiten beschäftige, so heißt das allerdings nicht, dass die Opfer-Perspektive im Vordergrund stünde. Dieses Argument, dass wer seinen Ausgangspunkt von Ungerechtigkeiten nimmt, die Opfer-Perspektive stärkt, teile ich nicht. Ungerechtigkeiten lassen sich auch aus der Perspektive der Täter untersuchen, nämlich dann, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf deren Rechtfertigungen richten, die sie geliefert haben, und auf ihr stets gutes Gewissen. Wir können auch die Mitläufer betrachten, welche die gelieferten Rechtfertigungen akzeptiert, die gerechtfertigten Normen und Institutionen guten Gewissens am Leben erhalten haben.

31 *Thomas Hobbes*, *Leviathan* (1651), Kap. 15. Dort auch die billige Behauptung „alles, was nicht ungerecht ist, ist gerecht“.

## II. Einige systematische Fragen

Bevor ich auf einige Beispiele von Ungerechtigkeiten näher eingehe, möchte ich fünf systematische Fragen formulieren, auf die ich bei der Behandlung der Beispiele eine Antwort zu geben versuche.

### *1. Welche Phänomene erscheinen uns heute als evident ungerecht?*

Darüber, dass etwas ungerecht ist, kann man sich wohl eher einigen als darüber, ob etwas gerecht ist. Das ließe sich auch empirisch testen. Die bekanntesten, meist historischen Beispiele, über die sich rasch Konsens erzielen ließe, sind wohl: antike Sklaverei, Kreuzzüge, Ketzerverfolgung, Inquisition, Hexenprozesse, Kolonialismus verbunden mit der Ausrottung von Ureinwohnern und der kolonialen Sklaverei, aber auch quasi-koloniale Praktiken wie die Opiatisierung Chinas durch Großbritannien<sup>32</sup>, Menschenopfer, die Produktion von Kastraten für den Gesang in katholischen Kirchen (1903 verboten), Zwangssterilisationen und sonstige eugenische Maßnahmen, z.B. solche gegen die Aborigines in Australien noch bis in die 60er Jahre des vergangenen Jahrhunderts; das Apartheid-Regime in Südafrika (bis 1994); in der BRD wäre wohl Konsens zu erzielen über: öffentliche Hinrichtungen, öffentliche Grausamkeiten gegenüber Tieren, die offene Diskriminierung von Frauen, die gesetzliche Diskriminierung unehelicher Kinder<sup>33</sup>. Hier gibt es mittlerweile Grenzen des „Sagbaren“.

32 Um Tee zu erhalten, wurde die Abnahme von Opium erzwungen, bis Tee in Indien angebaut wurde. Dies wurde mit der Doktrin des Freihandels begründet. Der Opiumkrieg 1840-1842 endete mit dem ersten „ungleichen Vertrag“ zwischen China und Großbritannien (und dem Erwerb von Hongkong sowie der Öffnung für christliche Missionen).

33 Sie wurde seit 1970 in der BRD abgebaut (in der DDR schon früher). Auch für diese Diskriminierung gab es Rechtfertigungen, selbst gegen den Wortlaut des GG. Noch jetzt besteht Ungleichheit in § 1615 I BGB (Befristung des Betreuungsunter-

Daneben gibt es eine Reihe von Einstellungen und Praktiken, die weltweit noch zu finden sind – teils öffentlich und direkt gerechtfertigt, teils ist ihre Akzeptanz indirekt nachzuweisen<sup>34</sup>: Todesstrafe, Rassismus, Fremdenfeindlichkeit, Sexismus, Homophobie, die Behandlung der Palästinenser; eine Vielzahl von sozialen Ungerechtigkeiten (von der global ungleichen Verteilung von Gütern und Lasten bis zu Benachteiligungen im Bildungssystem). Trotz internationaler Ächtung von Folter und Krieg haben die Rechtfertigung der Folter<sup>35</sup> und die Doktrin des gerechten Krieges<sup>36</sup> eine eigenartige Wiederbelebung erfahren.

## 2. *Alles wurde seinerzeit gerechtfertigt: wie sahen die Rechtfertigungen aus?*

Ich behandle Ungerechtigkeiten, die einmal als gerecht angesehen wurden. Für alle die eben genannten, uns heute evident erscheinenden Ungerechtigkeiten wurden seinerzeit Rechtfertigungen geliefert (übrigens auch für Ungeheuerlichkeiten<sup>37</sup>), die für uns heute nicht mehr

halts bei nichtehelichen Kindern im Vergleich zu ehelichen, § 1570 BGB). Vgl. dazu BGH Urt. v. 5.7.2006, NJW 2006, 2687.

- 34 Der World Values Survey zeigt zumindest eine globale Tendenz zu Werten von „self-expression“ (im Unterschied zu survival values) und zu säkular-rationalen Orientierungen (im Unterschied zu traditionellen). Das schlägt sich z.B. nieder in Einstellungen zu Homosexualität, unverheirateten Paaren, Alleinerziehenden, Andersgläubigen etc. (Nähere Nachweise unter [www.worldvaluessurvey.org](http://www.worldvaluessurvey.org)).
- 35 Alan M. Dershowitz, Why Terrorism Works: understanding the threat, responding to the challenge, New Haven 2002, S. 131-163; Winfried Brugger, Darf der Staat ausnahmsweise foltern?, in: Der Staat 1996, S. 67-97; ders., Freiheit und Sicherheit, Baden-Baden 2004, S. 56-70; kritisch dazu: Eric Hilgendorf, Folter im Rechtsstaat?, in: JZ 2004, S. 331-339.
- 36 S. z.B. Manfred Spieker, War der Irak-Krieg ein *bellum iustum*? in: Politik, Moral und Religion – Gegensätze und Ergänzungen, in: Festschrift für Karl Graf Baltestrem, Berlin 2004, S. 417-436.
- 37 S. etwa Himmlers Posener Reden; die vom 6. Oktober 1943 ist abgedruckt in: Heinrich Himmler, Geheimreden 1933 bis 1945, hrsg. von Bradley F. Smith u. Agnes F. Peterson, Frankfurt a.M. u.a. 1974, S. 162 ff. – Die Rede vom 4. Oktober 1943, die in den Nürnberger Hauptkriegsverbrecherprozess eingeführt wurde, ist

akzeptabel sind. Der Begriff „Rechtfertigung“ wird oft als Erfolgswort gebraucht. Rechtfertigungen sind demnach gelungene Sprechakte, etwa im Unterschied zu Rechtfertigungsversuchen. Rechtfertigung ist ein zumindest dreistelliges Prädikat: *jemand* rechtfertigt *etwas* gegenüber *irgendjemand anderem* (vom Fall der Rechtfertigung vor sich selbst sehe ich hier einmal ab). Erfolgreich ist eine Rechtfertigung dann, wenn dieser andere die gegebene Begründung akzeptiert, d.h. in seine Handlungsdisposition aufnimmt. Bei historischen Betrachtungen macht eine Unterscheidung zwischen Rechtfertigungen und bloßen (also gescheiterten) Rechtfertigungsversuchen allerdings wenig Sinn. Es macht vielmehr Sinn zu sagen, dass Aristoteles die Sklaverei gerechtfertigt hat – und wir können nach seinen Argumenten fragen, danach, warum sie seinerzeit (und über Jahrhunderte) akzeptiert wurden und warum sie uns heute nicht mehr akzeptabel erscheinen. Aber durch unsere heutige Reaktion sinkt die Argumentation von Aristoteles nicht ex ante zu einem fehlgeschlagenen Versuch herab.

### 3. *Warum wurden die Ungerechtigkeiten beendet?*

Wenn wir uns klar machen, dass alle oben genannten Ungerechtigkeiten einmal gerechtfertigt wurden, stellt sich die Frage, warum sie von einem mehr oder weniger bestimmbar Zeitraum ab nicht mehr praktiziert wurden. Waren die Rechtfertigungen nicht mehr akzeptabel? Gibt es also so etwas wie einen moralischen Fortschritt? Wie verschwindet das Böse aus der Geschichte? Was sind die Gründe dafür, dass bestimmte Dinge nicht mehr plausibel erscheinen, dass etwas nicht mehr „sagbar“ ist? Lassen sich die Änderungen in den Rechtfertigungsmustern sinnvoll allein innerhalb eines Legitimationsdiskurses rekonstruieren oder hängt die Revision von Rechtfertigungen von externen, vor allem ökonomischen Bedingungen ab?

seltsamerweise nicht darin enthalten. Dass etwas geheim gehalten wird und nicht vor einer unbestimmten Öffentlichkeit gerechtfertigt wird, ist kein Indikator für ein schlechtes Gewissen.

4. *Warum erscheinen uns heute die Rechtfertigungen nicht mehr als akzeptabel, plausibel?*

Tragen heute noch die Gründe, die seinerzeit zur *Beendigung* von Ungerechtigkeiten beigetragen haben mochten – etwa die Argumente der Abolitionisten gegen Sklavenhandel und Sklaverei? Oder sind andere Begründungsmuster „mit Sperrwirkung“ an ihre Stelle getreten? Wir würden ja heute sofort auf die „Menschenwürde“ zurückgreifen. Der Siegeszug dieses Topos ist erst neueren Datums, auch wenn manche ihn gerne schon im Alten Testament festmachen möchten.<sup>38</sup>

5. *Die Rechtfertigungen existieren noch; sie wären abrufbar. Warum geschieht das nicht – oder manchmal doch?*

Die einmal gegebenen Rechtfertigungen gehören zu unserer Tradition; sie verschwinden nicht einfach von der diskursiven Bühne, nachdem sie einmal ihren Auftritt hatten; sie haben keine „Halbwertszeit“ eines Plausibilitätszerfalls. Warum werden sie nicht wieder bemüht – oder vielleicht doch? Die alten Rechtfertigungen liegen immer noch bereit, sie sind sozial „zuhanden“, abrufbar aus Heiligen Büchern oder Büchern von Heiligen, aus Texten großer Denker und Politiker. Warum werden sie unter bestimmten Umständen abgerufen, warum bleiben

38 Nämlich am Begriff der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in 1. Mose 1, 26 f. (in der Luther-Übersetzung): „26 Und Gott sprach: Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht. 27 Und Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn; und schuf sie einen Mann und ein Weib.“ Vgl. dann auch 8. Psalm 5 f.: „5 Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst? 6 Du hast ihn wenig niedriger gemacht denn Gott, und mit Ehre und Schmuck hast du ihn gekrönt.“ Es folgt dann wieder die Bestätigung der Herrschaft des Menschen über die Erde; darum geht es, nicht um Menschenwürde. Auch *John Locke* interpretiert diese Stelle in diesem Sinne: dass der Mensch befähigt sei, über die niedrigen Geschöpfe zu herrschen; vgl. *Two Treatises*, Buch I, § 30.

andere historisch verschlossen? Es gibt ja durchaus eine Wiederkehr von Rechtfertigungen; sie können wieder aufgewärmt werden. Der sog. Kampf gegen den Terrorismus hat Gründe für die Folter, für Konzentrationslager (Guantánamo) und den gerechten Krieg wieder „sagbar“ werden lassen.

Die katholische Kirche hat sich mit vergangenen, in ihrem Namen begangenen Ungerechtigkeiten auseinandergesetzt – zuletzt in dem aus Anlass des Heiligen Jahres 2000 von Papst Johannes Paul II. vorgetragenen Schuldbekenntnis und der Vergebungsbitte für die Verfehlungen und Irrtümer in der Geschichte der Kirche und in der Verlautbarung der Internationalen Theologischen Kommission „Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit“ auch aus dem Jahr 2000.<sup>39</sup> Darin wird ein Bedauern geäußert zu Inquisition<sup>40</sup>, Kreuzzügen, Antisemitismus und zur Anwendung von Gewalt bei der Verfolgung von Irrtümern. Was in dieser Hinwendung zur eigenen Vergangenheit von Ungerechtigkeiten fehlt, ist eine Analyse der Rechtfertigungen, die für jene Phänomene gegeben wurden; es fehlt eine Erklärung dafür, warum jene Begründungen seinerzeit plausibel waren, es heute aber nicht mehr sein sollen. Der Argumentationsfundus der heiligen Texte und der Texte von Heiligen oder Päpsten existiert noch und steht für Neuaufführungen bereit.

39 Internationale Theologische Kommission, *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, Einsiedeln/Freiburg 2000.

40 Die seit dem 2. Vatikanischen Konzil vorherrschende kritische Sicht der Inquisition fand ihren Ausdruck in der formellen Rehabilitierung G. Galileis (1992) und in der Öffnung des Archivs der Inquisition für die wissenschaftliche Forschung (1998).

### III. Drei Beispiele

Ich möchte im Folgenden diese systematischen Fragen an drei Beispielen behandeln: der Sklaverei, den Kreuzzügen und der Zwangssterilisierung. Weitere Kandidaten, denen ich hier nicht näher nachgehen werde, wären Folter und die Lehre vom „gerechten Krieg“.

#### 1. *Sklaverei*

Bei allen vielfältigen Formen antiker und kolonialer Sklaverei gibt es typische Muster zu ihrer Rechtfertigung. Aristoteles unterscheidet zwischen Sklaven von Natur und Sklaven aufgrund des Gesetzes. Zu diesen – den Sklaven aufgrund des Gesetzes – sagt er kaum etwas. Dabei handelt es sich um Sklaven aufgrund von Kriegsgefangenschaft, Schuldknechtschaft oder Vererbung. „Für einige gilt, dass sie von Natur entweder frei oder Sklaven sind, und für diese ist es vorteilhaft und gerecht, als Sklaven zu dienen.“<sup>41</sup> „Denn von Natur ist derjenige Sklave, der imstande ist, einem anderen zu gehören – deswegen gehört er ja auch einem anderen – und der in dem Maße an der Vernunft Anteil hat, dass er sie vernimmt, aber sie nicht (als ein leitendes Vermögen) besitzt.“<sup>42</sup> Menschen sind unterschiedlich begabt. Wenn sie selbst keine vernunftgeleiteten Wesen sind, werden sie als ein „lebendiges Werkzeug“<sup>43</sup> gerecht behandelt.

In der Bibel, im Alten wie im Neuen Testament, taucht die Sklaverei als eine selbstverständliche Einrichtung auf, die gar keiner Rechtfertigung bedarf. Die Juden waren als Sklaven in Ägypten (dem „Sklavenhaus“).<sup>44</sup> Im Alten Testament finden sich detaillierte Regelungen für

41 *Aristoteles*, Politik, I, 5 (1255a 2-4) (Übersetzung Rolfes).

42 *Aristoteles*, Politik, 1254b 16-23. Dann taucht natürlich das Problem auf, wie mit hochbegabten Kriegsgefangenen umzugehen sei.

43 *Aristoteles*, Politik I, 3 u. 4 (1253b 3-12; 22 - 1254a 8) und Politik I, 5 (1524a 17-19).

44 Ex 1, 3; Deut 5, 15.

den Umgang mit Sklaven<sup>45</sup>, darunter auch die Bestimmung, dass israelitische Sklaven nach sieben Jahren freizulassen sind<sup>46</sup> und darüber, wie Sklaven von anderen Völkern zu kaufen sind<sup>47</sup>. Ein interessantes Argument findet sich im Buch Judit<sup>48</sup>:

„Es ist besser für uns, ihnen als Beute in die Hände zu fallen. Wenn wir auch zu Sklaven gemacht werden, so bleiben wir doch wenigstens am Leben und brauchen nicht mit eigenen Augen den Tod unserer Säuglinge und das Dahinsterben unserer Frauen und Kinder mit anzusehen.“

Für einen Kriegsgefangenen ist es vorteilhafter, versklavt als getötet zu werden.<sup>49</sup>

Von christlicher Seite wird gerne ins Feld geführt, dass das Christentum mit seiner Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und der Gleichheit aller Menschen vor Gott zur Beendigung der Sklaverei beigetragen habe. Die Stelle zur Gottesebenbildlichkeit des Menschen findet sich zwar schon im Alten Testament<sup>50</sup>, ohne dass sie irgendeinen Einfluss auf die antike Sklaverei gehabt hätte.<sup>51</sup> Sonst führt man gerne den Sklaven Onesimus aus dem Paulus-Brief an Philemon an (dort Vers 16), der seinem Herrn (Philemon) entlaufen war und den Paulus an diesen zurückschickt mit der Bitte, ihn „nicht mehr als Sklaven, sondern als weit mehr: als geliebten Bruder“ wieder aufzu-

45 Z.B. Ex 21; Jesus Sirach 33, 25-33. Luther übersetzt stets „Knecht“, die Einheitsübersetzung zieht „Sklave“ vor (in der Septuaginta „doulos“).

46 Lev 25, 39-43. Zum Loskaufrecht israelitischer Sklaven bei Fremden: Lev 25, 47-54. Zur Freilassung nach Selbstverknechtung: Dtn 15, 12-18. Zu einem unrechten Widerruf der Sklavenfreilassung: Jer 34, 8-22.

47 Lev 25, 44-46.

48 Judit 7, 27; s. auch Ester 7, 4.

49 Das werden Friesen nicht akzeptieren unter ihrem Wahlspruch: „Lewwer duad üs Slaaw“. Im traditionell aristotelischen Sinn argumentiert *John Rawls* im Fall der Sklaverei: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1975, S. 280. Sie verstößt aber gegen sein erstes Grundprinzip der Freiheit (s. auch unten Fn. 65).

50 Gen 1, 26 f.; s.o. Fn. 38.

51 Zur antiken Sklaverei s. *Norbert Brockmeyer*, Antike Sklaverei, Darmstadt 1979 mit einem forschungsgeschichtlichen Überblick und Forschungsbericht bis 1977.



nehmen. Nur sind leider die Stellen im Neuen Testament mehr als zahlreich, in denen die Sklaverei gerechtfertigt wird, etwa in 1. Kor 7, 20 f.: „Jeder soll in dem Stand bleiben, in dem ihn der Ruf Gottes getroffen hat. Wenn du als Sklave berufen wurdest, soll dich das nicht bedrücken; auch wenn du frei werden kannst, lebe lieber als Sklave weiter.“<sup>52</sup>

Eine Milderung des römischen Sklavenrechts erfolgte nicht durch die Verbreitung der christlichen Lehre, sondern durch den humanitären Einfluss der stoischen (vor-christlichen) Philosophie.<sup>53</sup> Tatsächlich bleibt die Sklaverei in christlich geprägten Ländern bis ins 19. Jahrhundert hinein erlaubt. Otfried Höffe sieht richtig, dass die Menschenrechte nicht einfach der christlichen Lehre entspringen.

„Das Christentum setzt die Auserwählung zwar von jeder ethnischen Begrenzung frei. Der Sprengstoff, der in dieser Entgrenzung und Universalisierung liegt, zündet aber erst spät; die Sklaverei bleibt noch lange erlaubt. Weder schließen Theologen aus der Ebenbildlichkeit mit Gott noch Philosophen aus der Sprach- und Vernunftbegabung auf eine fundamentale Rechtsgleichheit. Die Menschenrechte liegen noch in weiter Ferne.“<sup>54</sup>

Wenn die Sklaverei über Jahrhunderte auch mit Rekurs auf die Heilige Schrift gerechtfertigt werden konnte, stellt sich doch die Frage, warum jener angebliche „Sprengstoff“ so spät zündete? Unter welchen Bedingungen waren die alten Rechtfertigungen nicht mehr akzeptabel? Die heiligen Texte existieren noch. Welche argumentative Sperrwir-

52 Nach der Einheitsübersetzung; diese Stelle wird von einem Anhänger der Sklaverei angeführt in *Harriet Beecher-Stowe* „Onkel Toms Hütte“ (1851/52), 11. Kap.– Vgl. auch Eph 6, 5; Tit 2, 9; 1 Tim 6, 1-2a; 1 Petr 2, 18-25; Kol 3, 22-24.

53 S. dazu *Okko Behrends*, Prinzipat und Sklavenrecht. Zu den geistigen Grundlagen der augusteischen Verfassungsschöpfung, in: M. von Avenarius/R. Meyer-Pritzl/C. Möller (Hrsg.), *Okko Behrends. Institut und Prinzip*, Bd. I, Göttingen 2004, S. 417-455 (insbes. S. 427 ff., 436 ff.). Eingeführt wurden u.a.: Beschwerderecht gegen Misshandlungen; Bestrafung der Tötung eines Sklaven; Nutzung des vom Sklaven selbst verdienten Geldes zum Freikauf; prinzipielle Rechtsfähigkeit des Sklaven; Sklavenkinder als Mitmenschen, nicht als Früchte, an denen ein Nießbrauchsrecht bestehen könnte; die Sklaverei sei „contra naturam“ (S. 447).

54 *Otfried Höffe*, Rechtspflichten vor Tugendpflichten, in: FAZ v. 31.3.2001, S. 11.

kung gegen einen Rückgriff auf sie kann die Tatsache entfalten, dass sich die Postulate der Menschenwürde und der menschlichen Gleichheit auch für die christliche Lehre als anschlussfähig erwiesen haben? Die koloniale Sklaverei in Amerika wurde von den spanischen Spätscholastikern z.T. mit Rückgriff auf Aristoteles gerechtfertigt: für Sepúlveda waren die Indios „Sklaven von Natur“. Las Casas setzte sich zwar für die Indianer ein und konnte Einfluss auf den Erlass einer königlichen Schutzgesetzgebung nehmen.<sup>55</sup> Bei ihm findet sich eine frühe Stelle, an der mit Hinweis auf die Imago-Dei-Lehre die Gleichheit aller Menschen postuliert wird:

„Alle Völker der Welt bestehen ja aus Menschen, und für alle Menschen und jeden einzelnen gibt es nur eine Definition, und diese ist, daß sie vernunftbegabte Lebewesen sind; alle haben einen eigenen Verstand und Willen und Entscheidungsfreiheit, weil sie nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind. Alle Menschen haben fünf äußere und vier innere Sinne und werden von deren gleichen Zwecken angetrieben; alle haben die natürlichen oder samenartigen Prinzipien, um die Wissenschaften und die Dinge, die sie nicht kennen, zu verstehen, zu studieren und zu erkennen.“<sup>56</sup>

Er befürwortete aber zunächst den Einsatz von Sklaven aus Afrika.<sup>57</sup> Die Indianer, die von den Europäern nicht umgebracht worden waren oder den eingeschleppten Krankheiten nicht zum Opfer gefallen wa-

55 1512 wurde von der spanischen Krone erstmals ein Verbot der Indianersklaverei erlassen; dieses wurde in den »Neuen Gesetzen« von 1542 bekräftigt.

56 *Bartolomé de Las Casas*, *Apologética Historia Sumaria*, Cap. 48; *Obras Completas* 7, S. 536 (dt. Üb. in der Werkauswahl, hrsg. von Mariano Delgado, Paderborn u.a. 1994 ff., Bd. 2, S. 376 f.); er bezieht sich dabei auf *Cicero*, *De legibus* I, 27. Es ist streitig, wann die *Apologética Historia* verfasst wurde: vor oder nach der Debatte mit Sepúlveda in Valladolid (1550/51). Vgl. *John L. Phelan*, *The Apologetic History of Fray Bartolome de las Casas*, in: *The Hispanic American Historical Review* (49) 1969, S. 94-99 (95). Wann immer Las Casas das geschriebenen haben mag, einige Jahrzehnte später ist bei *Jean Bodin*, *Les six livres de République* (ed 1583), nur der souveräne Fürst „Abbild Gottes“ (etwa: I, 8, S. 156, 161; I,10, S. 211, 215).

57 Nach den portugiesischen Entdeckungen an der Westküste Afrikas kamen erstmals 1452 Sklaventransporte von Afrika nach Europa. Der Papst erlaubte 1459 den Sklavenhandel und verlangte eine Zwangstaufe. 1518 gelangten auf einem spanischen Schiff die ersten afrikanischen Sklaven nach Amerika.

ren, erwiesen sich als untauglich für den Einsatz in den Zuckerrohr- und Baumwollplantagen. 1519 vergab Karl V. die erste Sklavenhandelslizenz für Importe aus Afrika.<sup>58</sup>

Bei Autoren, die wir gerne in die Ahnenreihe der Geschichte der Menschenrechte aufnehmen, finden wir auch noch Rechtfertigungen der Sklaverei. Ein bekannter und delikater Fall ist John Locke.<sup>59</sup> Er investierte in Sklavenhandelsgesellschaften und arbeitete für Organisationen, die in den Sklavenhandel involviert waren.<sup>60</sup> In dem von ihm mitverfaßten Entwurf zu den *Fundamental Constitutions of Carolina* von 1669 heißt es:

“Every freeman of Carolina shall have absolute power and authority over his negro slaves, of what opinion or religion soever.”<sup>61</sup>

58 Es war verboten, in Spanien Eingeborene als Sklaven zu verkaufen, die getauft worden waren. Deshalb verhinderte etwa Kolumbus als Vizekönig die Taufe durch Missionare, um die ungetauften Eingeborenen in Spanien verkaufen zu können mit der Erklärung, dass sie als Rebellen im Kampf gefangen genommen worden seien. Vgl. dazu jetzt die Protokolle der Untersuchungen durch Francisco Bobadilla, die er 1500 im Auftrag der Katholischen Könige Isabella und Ferdinand über das Wirken von Kolumbus in Hispaniola durchgeführt hatte: *Consuelo Varela, La caída de Cristóbal Colón. El juicio de Bobadilla*. Edición y transcripción de Isabel Aguirre, Madrid 2006.

59 (1632-1704). Vgl. *Wayne Glasser, Three Approaches to Locke and the Slave Trade*, in: *Journal of the History of Ideas* 1990, S. 199-216. Er diskutiert drei alternative Deutungen: stellt Lockes Rechtfertigung der Sklaverei eine Abweichung von seiner Theorie dar / liegt ein Fall von “tortured logic” vor, um die Theorie der Praxis anzupassen / oder bildet die Rechtfertigung der Sklaverei einen integralen Teil seiner Theorie? – Zu Locke vgl. auch *David Brion Davis, The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca 1966, S. 118-121; *James Farr, So Vile and Miserable an Estate: The Problem of Slavery in Locke’s Political Thought*, in: *Political Theory* 14 (1986), S. 263-289. Der Titel dieses Beitrags ist ein Zitat der Anfangssätze des First Treatise. In ihnen geht es nicht um die koloniale Sklaverei, sondern um eine Kritik an Filmer, der die Engländer zu Sklaven machen würde. Und aus der zweiten britischen Nationalhymne wissen wir ja: „Britons never will be slaves.“ (Vgl. auch Fn. 49).

60 Wie hielt es Thomas Jefferson mit der Sklaverei und seinen eigenen Sklaven? Er hatte vornehmlich die US-Unabhängigkeitserklärung verfaßt: „We hold these Truths to be self-evident, that all men are created equal.“

61 *The works of John Locke, 10 vols., new corrected edition*, London 1823 (Nachdruck: Scientia Aalen 1963), vol. X, S. 196 (Art. CX). Sklaven „genießen“ Religionsfreiheit; ebd. Art. CVII.

Bei Locke finden sich herkömmliche Argumente für die Sklaverei<sup>62</sup>: Herr und Sklave befinden sich in einem vor-gesellschaftlichen Naturzustand. Kriegsgefangene dürfen, wie auch schon bei Aristoteles und Grotius, nach einem gerechten Krieg als Sklaven gehalten werden - aber nicht mehr deren Kinder. Eingeborene, die sich der Kultivierung von *waste land* widersetzen, sind Aggressoren in einem Krieg, in dem sie gerechterweise gefangen genommen und versklavt werden dürfen. Und es findet sich auch das Motiv der Zwangsbeglückung: Neger gingen es als Gefangenen in afrikanischen Kriegen im dunklen Afrika schlechter, als wenn sie Sklaven in Amerika wären.

Montesquieu (1689-1755) hat sich zwar vehement gegen die Sklaverei ausgesprochen<sup>63</sup>, im „Geist der Gesetze“ macht er aber eine Konzession:

„Es gibt Länder, wo die Hitze den Körper so sehr entnervt und den Willen so schwächt, daß die Menschen nur durch die Furcht vor Strafe zur Erfüllung einer lästigen Pflicht getrieben werden können. Hier verstößt die Sklaverei also nicht so sehr gegen die Vernunft.“<sup>64</sup>

Ganz kompromißlos äußert sich dann Rousseau gegen die Sklaverei im „*Contrat Social*“.<sup>65</sup>

Zu einer Zeit, als einige Länder den Sklavenhandel oder sogar die Sklaverei verboten hatten, erkennt Hegel der antiken Sklaverei ein

62 John Locke, *Two Treatises of Government*, Buch II, §§ 17, 22-24.

63 Z.B. in „Meine Gedanken“ (*Pensées*), hrsg. v. Henning Ritter, München/Wien 2000, S. 47 ff.

64 Charles de Montesquieu, *Vom Geist der Gesetze* (1748), übersetzt von E. Forsthoff, Tübingen 1951, XV, 7. Montesquieus „Klimatheorie“ hat also nicht nur erklärenden, sondern auch rechtfertigenden Charakter. Zu Montesquieu s. auch D. B. Davis, *The Problem* (Fn. 59), S. 402 ff.

65 Jean-Jacques Rousseau, *Contrat Social* (1762) I, 4; s. auch III, 15; die Sklaverei ermöglichte es den Freien zu philosophieren. Ähnlich äußert sich dann auch G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Vorlesungen seit 1822/23), Suhrkamp-Theorie-Werkausgabe, Bd. 12, S. 31, 311. Und auch Nietzsche vertritt ein solches Perfektionsprinzip. Vgl. dazu J. Rawls (Fn. 49), S. 360.

historisch relatives Recht zu.<sup>66</sup> Im Vergleich zum Despotismus des Orients stelle sie einen Fortschritt dar, eine notwendige Stufe des Fortschritts im Bewusstsein der Freiheit.<sup>67</sup> Sklaven hätten gelernt, von eigenen Interessen abzusehen; das mache sie zum Vorbild für Menschen, die das abstrakte Interesse an einer Gemeinschaft freier Individuen haben. Im Unterschied zu einer historischen Rechtfertigung, die jeder Stufe ihr eigenes, relatives Recht zuerkennt, geht für Hegel eine philosophische Rechtfertigung<sup>68</sup> vom objektiv erreichten Stand des Weltgeistes aus, und das ist zu Hegels Zeiten – nach der französischen Revolution – die Freiheit aller. Aber was, wenn wir nicht mehr diese Gewissheit einer Entfaltung des Weltgeistes, die Gewissheit einer stufenweisen Entwicklung hin zu einem absoluten Recht, „von der Natürlichkeit der Menschen zum wahrhaft sittlichen Zustande“<sup>69</sup> haben?

Wenden wir uns von dem, was Philosophen zur Sklaverei sagten, den politischen Diskussionen über kolonialen Sklavenhandel und Sklaverei zu, die sich verstärkt seit 1780 in Großbritannien und den USA

66 Vgl. dazu *Angel Oquendo*, Hegel's Account of Ancient Slavery, in: *History of Philosophy Quarterly* 16 (1999), S. 437-463.

67 *G.W.F. Hegel*, Vorlesungen (Fn. 65), S. 31 f., 124 ff., 128 f.; s. auch *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), § 57 A; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), §§ 433 ff. – „... ist ihr Los im eigenen Lande [d.h. in Afrika, H.R.] fast noch schlimmer, wo ebenso absolute Sklaverei vorhanden ist“ (*Philosophie der Geschichte*, S. 125). „In dieser [der Sklaverei] sehen die Neger nichts ihnen Unangemessenes, und gerade die Engländer, welche das meiste zur Abschaffung des Sklavenhandels und der Sklaverei getan haben, werden von ihnen selbst als Feinde behandelt. Denn es ist ein Hauptmoment für die Könige, ihre gefangenen Feinde oder auch ihre eigenen Untertanen zu verkaufen, und die Sklaverei hat insofern mehr Menschliches unter den Negern geweckt.“ (ebd. S. 128 f.).

68 *G.W.F. Hegel*, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 3 A.

69 *G.W.F. Hegel*, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 57, Zusatz a.E. – Die Sklaverei „fällt in eine Welt, wo noch ein Unrecht Recht ist. Hier gilt das Unrecht und befindet sich ebenso notwendig an seinem Platz.“ (ebd.). Einen solchen geschichtsphilosophischen Optimismus vertrat – und das im Jahre 1947 – *Heinrich Mitteis* in ausdrücklicher Anknüpfung an Hegel: „Rechtsgeschichte ist recht eigentlich die Geschichte des Weges zur Freiheit und zum Bewußtsein davon.“ (*Vom Lebenswert der Rechtsgeschichte*, Weimar 1947, S. 83; dort auch S. 84 ff. zur Entwicklung der Sklaverei.) „Der Gang der Rechtsidee durch die Geschichte“ ist für ihn die „ständige Durchsetzung der Gerechtigkeit“ (S. 128).

entwickelten. Dort wurden folgende Argumente für die Sklaverei vorgebracht<sup>70</sup>: die Bibel erlaube die Sklaverei. Es gäbe sie aufgrund der Sündhaftigkeit der Menschen. Die Afrikaner stammten von Ham ab und seien von Gott verflucht. Christliche Sklavenhalter behandelten ihre Sklaven mild: so wie wenn sie selbst in die Position des Sklaven kämen (was als verträglich mit der Goldenen Regel angesehen wurde). Dass die Sklaven christlich getauft würden, überwiege die Übel der Sklaverei. Sie bringe Vorteile für beide Seiten: sie sei einmal notwendig, um die Kolonien entwickeln zu können und den europäischen und nordamerikanischen Konsumenten Zucker, Baumwolle, Tabak, Kaffee u.a. liefern zu können. Für die Neger sei ein Leben in der Sklaverei besser als eines in Afrika.<sup>71</sup> Die Afrikaner seien noch nicht reif für die Freiheit.<sup>72</sup> Die Aufhebung der Sklaverei wäre eine entschädigungslose Enteignung der Kolonisten und derjenigen, die, wie z.B. Locke, in den Sklavenhandel und die Kolonien investiert hatten. Die großen Häfen in England und Frankreich (Liverpool, Bristol, Nantes, Bordeaux) waren abhängig vom Dreieckshandel. Diese ökonomischen Argumente führten dazu, dass auch nach der Französischen Revolution und der Erklärung der Menschenrechte von Frankreich weiter Sklavenhandel getrieben wurde und die Sklaverei in den französischen Kolonien bestehen blieb.<sup>73</sup> Das alte Argument, dass Kriegsgefangene versklavt werden dürfen, konnte gegenüber Sklaven aus Afrika insofern geltend gemacht werden, als es sich bei den Menschen, die den afrikanischen Stammesherrn abgekauft wurden, um

70 Zum folgenden vgl. etwa *Hugh Thomas, The Slave Trade. The History of the Atlantic Slave Trade 1440-1870*, New York 1997, S. 519.

71 *H. Thomas*, ebd., S. 478.

72 *H. Thomas*, ebd., S. 535.

73 Am 28. Februar 1792 erklärte der Verfassungsrat jeden für frei, der Frankreich betritt. Am 4. Februar 1794 verkündete der Konvent die allgemeine Emanzipation der Sklaven, die aber nicht effektiv wurde. Die Französische Revolution beförderte im Ausland eher die Gegner der Abolition, weil nun soziale Unruhen in den Kolonien befürchtet wurden. Die Französische Revolution führte nicht zur Abschaffung der Sklaverei, aber zum einzig erfolgreichen Sklavenaufstand (1791 in Saint-Domingue, dem heutigen Haiti).

Gefangene handeln sollte, die in Stammeskriegen gemacht wurden. Dies schloss zumindest einfachen Menschenraub aus.

Argumente gegen Sklavenhandel und Sklaverei waren im 18. Jahrhundert permanent zu hören – Vorreiter waren wohl christliche Gemeinschaften wie die Quäker<sup>74</sup>, die eine strikt egalitäre Organisationsform entwickelt hatten: ohne die Trennung von Klerus und Laien, ohne Sakramente, mit einer Gemeinde, in der jeder in der Lage war, das „Licht Jesu“ zu erfahren ohne eine Vermittlung durch Personen, die Gott näher standen als andere. Die katholische Kirche mit ihrer starken Hierarchisierung von Klerus und Laien, von Männern und Frauen konnte kein Boden sein, auf dem sich der Gedanke der Gleichheit der Menschen zu einer Institution entwickelte.

Argumente gegen Sklavenhandel und Sklaverei wurden dann auch vorgebracht von humanitär gesonnenen Politikern und Schriftstellern. Aber wann wurden sie für wen plausibel? Unter welchen Bedingungen entstand eine kritische Atmosphäre, in der dann „überzeugend“ auf diese Kritik zurückgegriffen werden konnte? Die Argumente gegen Sklavenhandel und Sklaverei lagen bereit; sie wurden alle Jahre wieder – seit 1780 von William Wilberforce (1759-1833) als treibende Kraft der Abolitionisten und seinen Anhängern – im britischen Parlament<sup>75</sup> vorgebracht. Warum obsiegten sie schließlich?

74 Anfangs noch selbst Sklavenhalter und Händler waren die Quäker die ersten, die in der Neuen Welt gegen die Sklaverei protestierten. In Germantown (Pennsylvania) verfassten sie bereits 1688 eine entsprechende Resolution (*D. B. Davis*, *The Problem* [Fn. 59], S. 308), die aber folgenlos blieb. Ab 1696 wurden Quäker, die Sklaven importierten, mit dem Ausschluss aus der Gemeinschaft bedroht. Zur Kritik an der Sklaverei durch christliche Sekten vgl. *D. B. Davis*, ebd., S. 291 ff., zu den Quäkern S. 299 ff.

75 Im Frühjahr 1789 (also noch vor der Französischen Revolution) fand die erste große Debatte im britischen Unterhaus über den Sklavenhandel statt; ebenso in den USA (Mai 1789 und dann 1790). Wilberforce sprach sich allerdings nicht für die direkte Befreiung der Sklaven aus, weil er sie noch nicht bereit für die Freiheit hielt.

Die Situation ist ziemlich verworren. Manche Kritiker der Sklaverei waren Sklavenhalter oder verdienten am Sklavenhandel. Katholische Ordensleute (aber auch Jefferson) hielten selbst Sklaven.<sup>76</sup> Es geht nicht einfach um Argumente für oder gegen die Sklaverei. Man konnte gegen den Sklavenhandel sein, aber nicht gegen die Sklaverei.<sup>77</sup> Viele Debatten entspannen sich um die Humanisierung der Transportbedingungen von Sklaven. Wie groß sollte die Fläche für einen Sklaven auf einem Schiff sein.<sup>78</sup> Aber humanere Transportbedingungen gefährdeten die Profitabilität des Sklavenhandels. Das Land, das hier voranging, handelte sich Wettbewerbsnachteile ein. Man konnte für die Abschaffung des Sklavenhandels sein, aber auf die Fortsetzung der Sklaverei durch natürliche Reproduktion der Sklaven vor Ort setzen. Dann gab es eben weiter „Sklaven von Geburt“ – und die Nachkommen wurden auch nicht unbedingt durch Taufe frei. Die schrittweise Abschaffung der Sklaverei in einigen Staaten der USA (allen voran Pennsylvania – eine Gründung des Quäkers William Penn – ab 1780) bestand darin, dass man den Sklavenhandel verbot und die Vererblichkeit des Status aufhob (Nachkommen hatten nur noch bis zur Volljährigkeit zu dienen). Es gab auch Argumente nur für eine humane Behandlung der Sklaven in den Kolonien, nicht für ihre Freilassung. Sklaverei nötige zu strengen Maßnahmen und könne zur Verrohung der Sitten führen.

76 Vgl. *H. Thomas, Slave Trade* (Fn. 70), S. 457.

77 Als erstes Land verbot 1792 Dänemark ab 1803 den Sklavenimport in seine (unbedeutenden) drei Kolonien in Westindien; es gab aber kein Verbot der Sklaverei dort. Ab 1796 sollte in Großbritannien der Handel verboten werden; die „Stimmung“ war dann aber eher für eine Verschiebung auf unbestimmte Zeit. Relevant war dabei auch der Konflikt mit Frankreich.

78 Das erinnert, wie makaber es auch sein mag, an die Gerichtsverfahren in der Bundesrepublik um die Größe der Fläche für Hühner bei Massenhaltung. Wie viel Platz steht heute den afrikanischen Migranten zur Verfügung auf Schiffen, mit denen sie hoffen, in Italien oder Spanien anlanden zu können?



## DESCRIPTION OF A SLAVE SHIP.

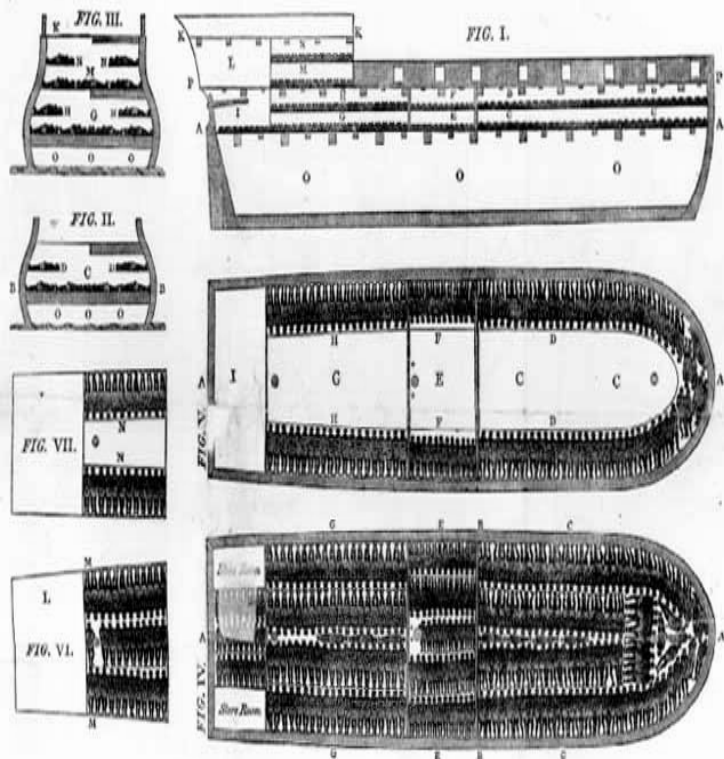


Abb. 2: Darstellung der Belegung des Sklavenschiffes *Brookes*, vermutlich aus Thomas Clarkson, *Essay on the Slavery and Commerce of Human Species* (1786), verbreitet durch die britische Abolitionist Society.

Es gab eine Kritik der katholischen Kirche am Sklavenhandel durch verkappte Juden.<sup>79</sup> Ein sehr pragmatisches Argument gegen die Sklaverei lautete, dass es schon zu viele Sklaven gäbe und die Gefahr des Aufruhrs zunähme (und tatsächlich gab es auch Revolten<sup>80</sup>). Ein sehr gewichtiges Argument führte Adam Smith 1776 in „*Wealth of Nations*“ an: freie Lohnarbeit sei billiger als Sklavenarbeit<sup>81</sup> – ein Argument, das Benjamin Franklin bereits 1751 angeführt hatte.<sup>82</sup>

79 H. Thomas, *Slave Trade* (Fn. 70), S. 458.

80 Ebd., S. 462.

81 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Book III, Ch. 2: „the work done by slaves, though it appears to cost only their maintenance, is in the end the dearest of any“. Er führt das darauf zurück, dass Sklaven kein Eigentum erwerben dürfen und deshalb nur daran interessiert seien, ihren Arbeitseinsatz zu minimieren. S. dazu auch Seymour Drescher, *The Mighty Experiment. Free Labor versus Slavery in British Emancipation*, Oxford/New York 2002, S. 20 ff. Bei John Millar und Adam Smith findet sich die evolutionäre Annahme sukzessiver Produktionsweisen - Sklaverei, Leibeigenschaft, Lohnarbeit („free labour“) – mit abnehmendem Arbeitszwang und zunehmender Effizienz. Dieses Modell ist dann auch in Marx' Stufentheorie zu finden. Der vom Ausschuss schleswig-holsteinischer Gutsbesitzer mit einer Untersuchung zur Leibeigenschaft beauftragte Graf Christian von Rantzau legte diesem am 3. Juli 1796 seine Ergebnisse vor. Unter der Überschrift »Für den Gutsherrn« stellte er abschließend fest: „Zwangsarbeit ist die teuerste von allen. Daher der richtig geleitete Eigennutz sie nur dort anwendet, wo es unmöglich ist, gegen Lohn Arbeit zu erhalten. Man hat berechnet, daß ein Sklave täglich den Unterhalt von zwei Menschen gewinnt; in allen zivilisierten Länder erwirbt aber ein Tagelöhner den Unterhalt seiner Familie, die man auf 6 Personen rechnet, und entrichtet noch beträchtliche direkte und indirekte Auflagen. Der Erwerb unseres Leibeigenen dürfte wohl zwischen beiden, dem des Sklaven und dem des freien Lohnarbeiters in die Mitte fallen; so wie der Leibeigene sich in einem Mittelstande zwischen Sklaverei und bürgerlicher Freiheit befindet. Es wird nach diesem nicht zweifelhaft sein, daß, welche Veränderungen die Aufhebung der Leibeigenschaft in der Art der Benutzung der Landgüter hervorbringen mag, eine neue Verfahrungsart dem Staate nützlicher, den Eigentümern einträglicher sein wird, als die Gegenwärtige.“ *Graf Christian v. Rantzau*, Darstellung der Leibeigenschaft, in: Werner Conze, *Quellen zur Geschichte der deutschen Bauernbefreiung*, Göttingen 1957, S. 63-66 (66).

82 Nach D. B. Davis, *The Problem* (Fn. 59), S. 426 f.

Es waren nicht nur die Humanität, als vielmehr „fear and economy“<sup>83</sup>, die ins Feld geführt wurden. Aber wann und warum wurden die Argumente gegen Sklavenhandel und dann gegen die Sklaverei erfolgreich? Im Februar 1807 beschloss das englische Parlament (mit Wirkung zum 1. März 1808) das Verbot des Sklavenhandels – noch nicht der Sklaverei!<sup>84</sup> Die Sklavenbefreiung erfolgte erst 1833 mit Wirkung zum Jahre 1838. Als wohl letztes westliches Land hob Brasilien 1888 die Sklaverei auf. Die Befreiung der Sklaven erfolgte durch die moralisch und ökonomisch aufgeklärten Herren, jedenfalls nicht durch die Sklaven selbst. Sklaverei war die ökonomisch notwendige, d.h. effiziente Produktionsweise zur ungemein arbeitskraftintensiven Erzeugung von Zucker, Baumwolle, Kaffee, Tabak und anderen in Europa und Nordamerika begehrten Gütern. Wollte man diesen Konsumstandard halten, so musste man irgendwelche humanitären Skrupel zurückstellen. In dem Moment aber, in dem Ersatzprodukte hergestellt werden konnten und sich ein Arbeitsmarkt für Lohnarbeiter entwickelte oder gar ein maschineller Ersatz eingeführt werden konnte, war die Produktionsweise der Sklaverei überholt, weil einfach zu teuer. Insofern könnte man die These aufstellen, dass nicht die (auch christliche) Moral zum Ende der Sklaverei führte, sondern u.a. die Entwicklung des Verfahrens, aus Runkelrüben Zucker herzustellen. Ein effektives Verfahren zur industriellen Gewinnung von Zucker aus Rüben wurde

83 *H. Thomas*, *Slave Trade* (Fn. 70), S. 463.

84 Nach Ablauf eines zwanzigjährigen Moratoriums der amerikanischen Verfassung von 1787 (Art. 1, sect. 9) wurde im März 1807 in den USA der Sklavenhandel und -import ab 1.1.1808 verboten, ein Verstoß mit harten Sanktionen bedroht; das schloss Sklavenhandel innerhalb der USA nicht aus, vor allem Importe aus Virginia und Maryland mit den meisten Sklaven. Noch 1857 entschied der US-Supreme Court im berühmten *Dred Scott-Case*, Sklaven seien Eigentum ihres Herrn, den der Staat nicht enteignen dürfe; Sklaven hätten überdies kein Klagerecht, weil sie keine Staatsbürger seien. Erst nach dem Bürgerkrieg (1861-65) wurde mit dem 13. Amendment das Verbot der Sklaverei in die amerikanische Verfassung aufgenommen. Der amerikanische Bürgerkrieg führte übrigens in England zu einem Ausfall von Baumwoll-Lieferungen („Cotton Famine“) mit drastischen Konsequenzen für die englische Industrie.

von Franz Carl Achard (1753-1821) entwickelt; er gründete 1801 die erste Zuckerfabrik in Preußen als Reaktion auf die Kontinentalsperre. Dadurch war man nicht mehr so stark vom kolonialen Rohrzucker abhängig. Allerdings erhielt eine effektivere<sup>85</sup> Herstellung den Rohrzucker konkurrenzfähig.

Zu der Frage, ob es moralische oder ökonomische Gründe waren, die zum Ende des Sklavenhandels und der Sklaverei führten, gibt es noch heute eine breite Diskussion.<sup>86</sup> Und schon vor der Abschaffung der Sklaverei in Großbritannien (ab 1838) gab es Untersuchungen über die ökonomischen Auswirkungen des Verbots der Sklaverei, die zu keinen klaren Resultaten führten, insbesondere was die Phase des Übergangs zur Lohnarbeit angeht.<sup>87</sup>

Mit der Abschaffung des Dreieckshandels mussten Ersatzprodukte gefunden werden, die statt der Sklaven aus Afrika exportiert werden konnten. Allmählich gelang eine Umstellung auf Artikel aus Afrika, die direkt nach Europa oder Nordamerika exportiert werden konnten, vor allem Palmöl (als Maschinenschmieröl) und Gummi für die wachsende Industrialisierung, mit der die Rohstoffgewinnung lukrativer als Gewinne aus dem Sklavenhandel wurde. An die Stelle des Dreiecks-

85 Der Einsatz von Maschinen auf den Zuckerrohrplantagen führte zunächst zu einer drastischen Verschlechterung der Arbeitsbedingungen für die Sklaven.

86 Die These von *Eric Williams* (*Capitalism and Slavery*, Chapel Hill 1994), dass der Sklavenhandel allein aus ökonomischen Gründen beendet wurde, weil Westindien zur ökonomischen Belastung für Großbritannien geworden sei, wird bezweifelt, weil dies – wenn überhaupt – erst nach Beendigung des Sklavenhandels der Fall gewesen sei. *Seymour Drescher* (*From Slavery to Freedom. Comparative Studies in the Rise and Fall of Atlantic Slavery*, London 1999) führt neben ökonomischen und moralischen (religiösen oder philanthropischen) Gründen auch politische an (Zahlungen Großbritanniens an Spanien und Portugal, auch um den Handel zu beenden; Frankreich widersetzte sich aus machtpolitischen Gründen der englischen Kontrolle des Sklavenhandels). Vgl. auch *Roger Anstey*, *The Atlantic Slave Trade and British Abolition 1760-1810*, London 1975; *David Brion Davis*, *Slavery and Human Progress*, New York 1984.

87 Vgl. *S. Drescher*, *Mighty Experiment* (Fn. 81), insbes. S. 231 ff. Zu den ökonomischen Unwägbarkeiten gesellten sich auch ungesicherte demographische Annahmen über die unterschiedliche Fertilität von Sklaven und Lohnarbeitern.

handels trat der koloniale Imperialismus der europäischen Mächte in Afrika. Statt den Schwarzen durch seinen Export aus dem dunklen Kontinent zu erlösen, sollte nun das Licht nach Afrika gebracht werden. Das Ende des Sklavenhandels vertrug sich übrigens sehr gut mit einem Rassismus in Europa. Die afrikanischen Stammesherrscher, meist Muslime, waren erstaunt über den Wandel der Einstellung des christlichen Gottes, der jetzt nicht mehr den Handel mit Sklaven wollte (Allah war weiterhin damit einverstanden). Sklavenhandel wurde im 19. Jahrhundert weiterhin durch die Sahara in den Mittelmeerraum betrieben. Mir ist nicht bekannt, ob in den islamischen Ländern auf diese trübe Vergangenheit reflektiert wird.<sup>88</sup>

„Überzeugend“ scheint eine Mischung von moralisch-philanthropischen und ökonomischen Überlegungen gewesen zu sein – wobei sich die ökonomischen Argumente auf den zu hohen Preis der Sklaverei und auf die Möglichkeit von Ersatzprodukten und die Erschließung neuer Gewinnquellen bezogen. Die Abolitionisten waren – durchaus vergleichbar mit heutigen Kampagnen der kollektiven Anrührung – sehr erfindungsreich in der medialen Erzeugung von Empathie, die von vielen Theoretikern als Basis eines Ungerechtigkeitsgefühls angese-

88 Islamische Sklavenhaltergesellschaften waren etabliert, lange bevor die europäische koloniale Expansion begann. Allerdings bestand deren ökonomische Struktur nicht in Plantagen-Wirtschaft. Im Osmanischen Reich wurde (mit Ausnahme der Provinz Hijaz mit Mekka und Medina) der Sklavenhandel 1855 verboten. In Saudi-Arabien wurde die Sklaverei erst 1963 abgeschafft. In Afrika selbst gab es mehr Sklaven als in Amerika (man geht davon aus, dass bis zu 40 Millionen Afrikaner für die Neue Welt versklavt wurden; die Schätzungen sind allerdings sehr vage). Zu muslimischen Sklavenhaltergesellschaften vgl. *Bernard Lewis, Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*, New York 1990 und dazu die Besprechung bei *David Brion Davis, In the Image of God. Religion, Moral Values, and Our Heritage of Slavery*, New Haven/London 2001, S. 137-150 („Slaves in Islam“, 1998). Da ich mich in diesem Essay auf die *westliche* Leidkultur beschränke, seien nur einige Hinweise auf Koran-Stellen zur Sklaverei gegeben: die Freilassung von Sklaven kann als Zeichen der Frömmigkeit angesehen werden (2:177, 90:13); Almosen sollen für den Loskauf verwendet werden (9:60); einen Sklaven in Freiheit zu setzen, wird oftmals als Sühneleistung gefordert (4:92, 5:89, 58:3); gläubige Sklaven rangieren höher als (freie) Ungläubige (2:221); es ist erlaubt, Sklavinnen/Sklaven zu heiraten (4:25, 24:32f.).

hen wird. Die Gegner von Sklavenhandel und Sklaverei mobilisierten über eine Millionen Engländer, die Petitionen an das Parlament richteten; sie organisierten den Boykott von Zucker, der von Sklaven produziert worden war. Diese Empathie reichte weit über den sozialen Nahbereich hinaus und nahm bereits ein globales Format an. Die weit verbreitete Abbildung des Sklavenschiffes (s.o. Abb. 2) ist ein Beispiel dafür. Große Popularität erlangte auch das „Antislavery Medallion“ mit der Inschrift „Am I Not a Man and a Brother“ – Vorbild auch für das Siegel der britischen Anti-Slavery Society –, das seit ca. 1787 vor allem durch Josiah Wedgwood, dem englischen Porzellanfabrikanten, in zahlreichen Varianten allüberall verteilt wurde. Ein normativer, auf Empathie gegründeter Diskurs ist unerlässlich<sup>89</sup>; aber die ökonomischen Gründe müssen den humanitären Überlegungen „entgegenkommen“. Ein Wilberforce genügt nicht; es muss sich ein Achard hinzugesellen.

89 Das macht den Unterschied zu einer Marxschen Betrachtungsweise aus. Marx' radikale historische Relativierung von Gerechtigkeit (und Ungerechtigkeit) läuft darauf hinaus, dass das gerecht sei, was der jeweiligen Produktionsweise adäquat sei. Der Inhalt eines Vertrages sei „gerecht, sobald er der Produktionsweise entspricht, ihr adäquat ist. Er ist ungerecht, sobald er ihr widerspricht. Sklaverei, auf Basis der kapitalistischen Produktionsweise, ist ungerecht; ebenso der Betrug auf die Qualität der Ware.“ (*Karl Marx*, Das Kapital, Bd. III [1894], MEW 25, 352). Vgl. dazu *Hubert Rottleuthner*, Gerechtigkeit bei und nach Marx, in: H.-J. Koch/M. Köhler/K. Seelmann (Hrsg.), Theorien der Gerechtigkeit, ARSP-Beiheft 56, Stuttgart 1994, S. 208-222.



Abb. 3: Anti-Slavery Medallion – seit 1787 von dem Porzellanfabri-  
kanten Josiah Wedgwood verbreitet.

Der britische Premierminister Tony Blair verlas 1997 eine Versöhnungsbotschaft zum hundertfünfzigjährigen Gedenken an die irische Hungerkatastrophe; die britische Regierung habe ihre irischen Bürger damals im Stich gelassen. Es wird aber keine Entschuldigung für die Sklaverei anlässlich des 200. Jahrestages des britischen Gesetzes zur Abschaffung des Sklavenhandels 1807 geben.<sup>90</sup> Es drohen immense Entschädigungsforderungen. Die *African World Reparations and Repatriation Truth Commission*, eine NGO, errechnete 777 Trillionen Dollar an Entschädigung.

Heute haben wir starke Argumente gegen die Sklaverei in Form von Grund- und Menschenrechten. Wir können uns auf die Würde des Menschen, sein Recht auf freie Entfaltung und die Gleichheit sowie Derivate dieser Grundrechte (Berufsfreiheit) beziehen. Aber auch lange nach der kolonialen Phase gab es „Sklavenarbeiter“, etwa im NS und in den stalinistischen Lagern; und Menschenrechtsorganisationen verweisen heutzutage auf Formen einer „modernen Sklaverei“ etwa in Form von Kinderarbeit, Schuldknechtschaft und Zwangsprostitution.<sup>91</sup> Es stellt sich dann wieder die Frage, um welchen Preis wir bereit sind, diese Widrigkeiten zu verdrängen? Oder Arbeitsbedingungen in Entwicklungs- und Schwellenländern hinzunehmen, die es uns erlauben, Billigprodukte in den Industrieländern zu erwerben (billige landwirtschaftliche Produkte, Computer, Textilien, Spielzeuge, Rohstoffe)? Auch die trübe Geschichte des Zuckers ist nicht zu Ende: 1967 setzte

90 Blairs Botschaft ist abgedruckt in *New Nation* v. 27.11.2006 (vgl. auch Frankfurter Rundschau vom 28.11.06 und *Die Welt* vom 30.11.06). In der Botschaft heißt es u.a.: „It is hard to believe that what would now be a crime against humanity was legal at the time.“ Eine solche Naivität sollte man verlieren können, ohne zynisch zu werden. Als erster Staat der USA entschuldigte sich das Parlament von Virginia Ende Februar 2007 für die Sklaverei als „die schrecklichste aller Menschenrechtsverletzungen“ – 388 Jahre nach Ankunft der ersten Sklaven in Jamestown, das vor 400 Jahren von britischen Siedlern gegründet worden war (vgl. *FAZ* vom 26.2.2007).

91 Nach Angaben von *Terre des Hommes* gibt es ca. 12,3 Millionen Sklaven, die Hälfte davon Kinder und Jugendliche. Immer wieder berichten die Medien über „Arbeitsklaven“, etwa verschleppte Kinder und geistig Behinderte in chinesischen Ziegeleien oder Arbeiter in Schuldknechtschaft auf brasilianischen Zuckerrohrplantagen.



die Bauernlobby in der EU Länderquoten und Festpreise durch. Die hoch subventionierte Überproduktion wurde auf dem Weltmarkt verkauft auf Kosten der Zuckerproduzenten in der Dritten Welt. Auf den dortigen Plantagen werden keine „Sklaven“ im kolonialen Sinne ausgepresst, aber die Produzenten mit dem formellen Status von Lohnarbeitern in Armut, Analphabetismus und Abhängigkeit gehalten.<sup>92</sup>

Die Figur des Sklaven „von Natur aus“ – eines Menschen, der die Vernunft nur vernimmt, ohne sie als leitendes Vermögen zu besitzen<sup>93</sup> – berührt ein weiteres, konstantes Problem: wie gehen wir heute mit unterschiedlichen Begabungen, Fähigkeiten um? Z.B. mit Personen, die nicht einmal den Hauptschulabschluss erreicht haben. Sie landen heute eher in der Arbeitslosigkeit oder in Billiglohngruppen, nicht in der Sklaverei.

## 2. *Kreuzzüge*

Die Kreuzzüge werfen die Frage nach der Rolle der Gewalt bei der Durchsetzung von Glaubensüberzeugungen, beim Kampf gegen „Irrtümer“ auf. Die Zeit der christlichen Kreuzzüge lässt sich datieren auf die Jahre zwischen 1095, als Papst Urban II. zum ersten Kreuzzug aufrief, und 1291, als mit der Einnahme von Akko durch die Muslime die Kreuzfahrerstaaten endeten.<sup>94</sup>

Wie wurden die Kreuzzüge seinerzeit gerechtfertigt? Warum wurden sie beendet? Warum erscheinen uns heute die Rechtfertigungen nicht

92 Erst 2004 erging eine neue Zuckermarktverordnung der EU, die aber noch für 2009 Subventionen in Höhe von 280 Millionen € vorsieht (bis 2004 waren es jährlich rund sechs Milliarden €). Vgl. dazu *Stephan Kosch*, *Zoff um Zucker. Der süße Stoff und die Globalisierung*, Berlin 2006. Ausgerechnet wegen der EU-Zuckermarktreform konnte Brasilien seine Exporte in europäische Länder steigern, anscheinend um den Preis unmenschlicher Arbeitsbedingungen auf den Plantagen.

93 Vgl. oben zu Fn. 42 die Bestimmung durch Aristoteles.

94 Der siebte und letzte Kreuzzug (gegen Tunis) fand 1270 statt. Aber auch danach gab es Schriften, die zu Kreuzzügen aufriefen.

mehr als akzeptabel, plausibel? Warum werden die alten Rechtfertigungen nicht mehr abgerufen – oder vielleicht doch?

Papst Urban II. hielt im Herbst 1095 auf dem Konzil von Clermont eine Predigt, in der er die Befreiung der orientalischen Christen und der heiligen Stätten in Jerusalem propagierte (Jerusalem war 1070 durch die türkischen Seldschuken erobert worden.). Der Zugang für die Pilger müsse aufrechterhalten werden. Ostrom war bedroht. Den Teilnehmern versprach er einen Ablass von ihren Sünden. Die Zuhörer stimmten dem fremdsprachenmächtig mit einem begeisterten „Deus lo vult“ zu.

Bernhard von Clairvaux (1091-1153), immerhin seit 1174 ein Heiliger und Kirchenlehrer (seit 1830), bemühte sich für den zweiten Kreuzzug, der 1149 dann völlig erfolglos endete, um eine Ausweitung der Kreuzzugsidee von Frankreich auf den Osten des Reiches. In einem Brief von 1146 an die Erzbischöfe der Ostfranken und Baiern wandte er sich zunächst gegen eine Ausweitung des Kreuzzuges auf eine Judenverfolgung.<sup>95</sup> Diesem Brief und einem weiteren Schreiben an den Bischof von Speyer<sup>96</sup> können wir die Rechtfertigungen im Einzelnen entnehmen: durch die Sündhaftigkeit der Christen konnten die „Feinde des Kreuzes“ das gepriesene Land verwüsten; es drohe die Besudelung und Zerstörung der „Stätten unserer Erlösung“. Die Väter hätten den „Unrat der Heiden“ ausgemerzt, nun drohe dieser heutigen „ganz schlechten Generation“ Schmach und Schande. Gott und seine Engel würden die heiligen Stätten nicht befreien; das sei Aufgabe des Menschen. Ihnen würde dadurch eine „auserlesene Gelegenheit“ zur Rettung gewährt. Sie könnten durch den Kampf für die Befreiung des

95 *Bernhard von Clairvaux*, Sämtliche Werke lateinisch/deutsch, Bd. III, Innsbruck 1992, S. 648-661; Brief 363. Judenverfolgungen begleiteten bereits den ersten Kreuzzug im Rheinland.

96 Die deutsche Übersetzung dieses Schreibens ist zu finden bei *Hans Eberhard Mayer*, Geschichte der Kreuzzüge, 10. Aufl. Stuttgart 2005, S. 124 f. Auch hierin findet sich die Kombination der Motive: Verderbtheit der Christen und Möglichkeit des Ablasses durch den Kampf gegen „die Feinde des Kreuzes [, die] ihr weiheloses Haupt erhoben haben“. „Du Mann des Kriegs: jetzt hast Du eine Fehde ohne Gefahr, wo der Sieg Ruhm bringt und der Tod Gewinn.“

heiligen Landes Verzeihung für ihre Sünden erlangen. „Ergreift im Eifer für den Christennamen die heilbringenden Waffen!“ – „Nimm das Zeichen des Kreuzes, und zugleich wirst Du für alle Sünden, die Du reuigen Herzens beichtest, Vergebung erlangen.“ – „Da sie (die Heiden) aber jetzt mit der Gewalt gegen uns begonnen haben, geziemt es sich für die, die rechtmäßig das Schwert tragen, Gewalt mit Gewalt zurückzuweisen. Christliche Liebe aber ist es, »die Stolzen zu bekriegen, die Unterworfenen aber zu schonen.«“<sup>97</sup> Von Bernhard ist aus seiner Predigt in Vézelay (1146) auch der Satz überliefert: „Ein Ritter Christi tötet mit gutem Gewissen, noch ruhiger stirbt er. Wenn er stirbt, nützt er sich selber; wenn er tötet, nützt er Christus.“

Das Rechtfertigungsmuster ist also denkbar schlicht: Es wird ein scharfer Gegensatz zwischen Guten und Bösen, Christen und Heiden aufgebaut. Die Bösen haben sich mit Gewalt am Heiligen vergangen. Jerusalem, die heiligen Stätten, das heilige Land müssen befreit werden. Die Christen sind derzeit verderbt, können sich aber von ihren Sünden befreien, wenn sie den Kampf gegen die Bösen aufnehmen.

Die Kreuzzüge nach Palästina nahmen ein Ende nicht durch ein Schwinden der Rechtfertigungsformeln, sondern durch militärische Niederlagen, Konflikte unter den Christen, durch die Umfunktionierung von Kreuzzügen zu internen Machtauseinandersetzungen und die Hinwendung zum mitteleuropäischen Osten.

Mit der in den Konfessionskriegen in Europa erreichten Relativierung der Vorstellung von einem einzig wahren Glauben, der Trennung von christlichen Kirchen und Staat, der institutionalisierten Unterscheidung von Glauben und Wissen ist uns die Kreuzzugs-Rhetorik fremd geworden. Die Kirche ist ohne Waffen, sie verfügt aber noch über die Waffe des Wortes. Und die kann durchaus noch zum Einsatz kommen. Die Kreuzzugs-Rhetorik taucht etwa ganz unvermittelt wieder auf in den Rechtfertigungen des zweiten Weltkrieges, insbes. des Russland-Feldzuges. Über die dabei Gefallenen dieses Krieges sagte der in

97 Kein Bibel-Zitat, sondern eines aus Vergil, Aeneis, 6, 853.

anderen Zusammenhängen viel gepriesene Bischof von Münster, Clemens August Graf von Galen, in einem Hirtenbrief vom 15. März 1942:

„Sie wollten Blutspender sein, auf daß das an Altersschwäche und anderen Übeln erkrankte Volk wieder jugendlich gesunde und aufblühe. Sie wollten in einem neuen Kreuzzug mit dem Feldgeschrei „Gott will es“ den Bolschewismus niederringen, wie es vor wenigen Jahren der spanische Befreier Franco in einer Rede zu Sevilla mit christlicher Zielsetzung rühmte.“<sup>98</sup>

Spätestens seit dem Zweiten Vatikanum hat die Katholische Kirche von einer gewaltsamen Verbreitung der Glaubensüberzeugungen Abstand genommen.<sup>99</sup> Von dieser so sicheren Position aus konnte Papst Benedikt XVI. in seiner Regensburger Rede<sup>100</sup> aus dem Dialog des byzantinischen Kaisers Manuel II. Palaeologos<sup>101</sup> mit einem gebildeten Perser aus dem Jahre 1391 (mehr als hundert Jahre nach dem letzten Kreuzzug) zitieren:

98 Zit. nach *Karlheinz Deschner*, Die Politik der Päpste im 20. Jahrhundert, Neuausgabe Reinbek 1991, Teil 2, S. 581. Es ist interessant, dass nicht nur auf den alten „Schlachtruf“ zurückgegriffen wird, sondern auch auf den Topos der Verderbtheit des Volkes. S. auch die Stellungnahme von Pius XII. zum Sieg Francos 1939: „Wir erheben unsere Herzen zu Gott, wir bedanken uns aufrichtig bei Eurer Exzellenz für den Sieg des katholischen Spanien.“ (zu finden in: *Antony Beevor*, Der Spanische Bürgerkrieg, München 2006, S. 498).

99 In der Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“; vgl. dazu *Gerhard Kruip*, Katholische Kirche und Religionsfreiheit, in: M. Mahlmann/H. Rottleuthner (Hrsg.), Ein neuer Kampf der Religionen? Staat, Recht und religiöse Toleranz, Berlin 2006, S. 101-125 (102 f., 115 ff.).

100 Vom 12.9.2006; abgedruckt in FAZ v. 13. September 2006 (in überarbeiteter Form: *Benedikt XVI.*, Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe, Freiburg: Herder, 2006).

101 Manuel II. Palaiologos, Kaiser von Byzanz (1391-1425), geb. 1350, gest. Konstantinopel 1425; war 1373-91 Mitregent, wehrte mit wechselndem Erfolg die Osmanen ab. Er wurde geboren zu einer Zeit, als der Konflikt zwischen Barlaam und Palamas in der orthodoxen Kirche im 14. Jhd. gerade nicht bloß mit Worten ausgetragen worden war. (Der Palamismus oder Hesychasmus behauptete gegen Barlaam die mystische Erreichbarkeit Gottes).

„Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, dass er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten. (...) Gott hat keinen Gefallen am Blut, und nicht vernunftgemäß (syn logo) zu handeln ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung ... Um eine vernünftige Seele zu überzeugen, braucht man nicht seinen Arm, nicht Schlagwerkzeuge noch sonst eines der Mittel, durch die man jemanden mit dem Tod bedrohen kann.“<sup>102</sup>

Benedikt führte zwar noch Sure 2:256 an: „Kein Zwang in Glaubenssachen“. Diesen Imperativ relativierte er aber mit Hinweis darauf, dass es eine Koran-Stelle aus einer frühen Zeit sei, in der Mohammed noch machtlos war. Aus späterer Zeit stammten die Koran-Stellen, in denen zum heiligen Krieg (dijihad) aufgerufen werde.

Wäre der Papst doch seinem eigenen Glaubens-Fundus gegenüber ähnlich historisch sensibel gewesen. Manuel plädierte nämlich in einer Situation militärischer Bedrängung und Schwäche für eine Verbreitung des Glaubens allein durch das Wort. In Zeiten der Schwäche oder wenn die Kirche sich eben nicht mehr der staatlichen Gewaltmaschinerie sicher sein kann, zieht man sich aufs Verbale zurück. Dann gilt gerne „*non vi sed verbo*.“ Und das biblische „*compelle intrare*“<sup>103</sup>, das für alle Arten von missionarischen Zwangsbeglückungen herhalten konnte, verliert seine Kraft.

Die Formeln, die einst zur Rechtfertigung von Kreuzzügen leicht herangezogen werden konnten, gehen ihrer Plausibilitätsbasis verlustig, wenn die Kirchen nicht mehr Zugang zum staatlichen Gewaltapparat – institutionell oder argumentativ – haben. Problematisch wird es dann, wenn sich Personen im Staatsapparat einer religiösen Rhetorik bedienen. Wenn christliche Fundamentalisten als führende Politi-

102 In der Buchausgabe (Fn. 100), S. 15 f.

103 Luk 14, 16. Zur frühen Verwendung dieser Formel bei Augustinus gegen die Donatisten s. *Rainer Forst*, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt a.M. 2003, S. 76 f. Diese Formel durchzieht die Geschichte der christlichen Intoleranz.

ker den „Kampf gegen das Böse“, gegen „Schurkenstaaten“ ausrufen, dann können ganz schnell – im sog. „Krieg gegen den Terrorismus“ – jahrhundertealte Rechtsgarantien wie das *habeas corpus*-Prinzip aufgekündigt werden. Dann ist es ein leichtes, die Existenz von Konzentrationslagern wie in Guantánamo zu rechtfertigen.<sup>104</sup> Auch wenn nicht zu einem „heiligen“ Krieg aufgerufen wird, feiert doch die Doktrin eines „gerechten“ Krieges eine Rückkehr.<sup>105</sup> Man hat ja seine „iusta causa“. Spätestens dann sollte man sich der Frage zuwenden, was uns eigentlich die Sicherheit gibt, dass unsere argumentative Basis standhält, auf der unsere Überzeugungen von Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechten ruhen.

### 3. Eugenik – Zwangssterilisierungen

Bei meinem dritten Beispiel, der Eugenik, schließe ich den Komplex der sog. „Euthanasie“ im Nationalsozialismus aus – als eine „Ungeheuerlichkeit“. Ich lasse mich nicht ein auf eine detaillierte Diskussion über die Vernichtung „lebensunwerten Lebens“, wie sie etwa von Karl Binding und Alfred Hoche in ihrem bekannten Buch aus dem Jahre 1920 geführt wurde mit einem Plädoyer für eine Ausweitung der unverbundenen Lebensvernichtung über die Selbsttötung und den Fall des

104 Konzentrationslager (nicht Vernichtungslager) sind gekennzeichnet durch unbestimmte Zeit der Inhaftierung; kein rechtliches Gehör; kein Recht auf anwaltliche Vertretung. Das Gesetz gegen den Terrorismus, das vom US-Repräsentantenhaus am 28.9.2006 verabschiedet wurde, kennt kein Recht auf einen zügigen Prozess; auch geheime CIA-Gefängnisse können weiter geführt werden; ein Beweis nach Hörensagen ist zulässig; auch unter Folter erlangte Aussagen, wenn sie vor Inkrafttreten des Anti-Folter-Gesetzes vom Dez. 2005 gemacht wurden, sind verwertbar; eine Berufung von Verhörbeamten in den Zeugenstand ist unzulässig; der Zugang zur Ziviljustiz ist stark eingeschränkt; nur „ernste Brüche“ des Folterverbotes werden mit Strafe bedroht. Das kann man alles konstatieren, ohne in einen Agambenschen Schwulst des Grauens zu verfallen.

105 S. den Nachweis oben Fn. 36.

Notstandes hinaus.<sup>106</sup> Bei ihnen mischen sich in ihrem Plädoyer für die Tötung „geistig Toter“ („Idioten“), der „unheilbar Blödsinnigen“<sup>107</sup> Motive des Mitleids und ökonomische Kosten-Erwägungen. Beim Arzt Hoche schwindet am Ende sogar das Mitleid und es bleiben nur noch Kosten-Kalkulationen der „Ballast-Existenzen“<sup>108</sup>. Diese können nicht einmal mehr einen subjektiven Anspruch auf Leben geltend machen.<sup>109</sup> Bei Hoche, der meint, von einem „Standpunkt einer höheren staatlichen Sittlichkeit“<sup>110</sup> sprechen zu können, taucht allerdings<sup>111</sup> schon ein Gedanke auf, der nach 1933 sofort umgesetzt wurde (der also wie üblich keine Erfindung der Nazis war): „dass es bisher nicht möglich gewesen, auch nicht im Ernst versucht worden ist, diese Defektmenschen von der Fortpflanzung auszuschließen.“ Es geht mir also um die Fälle von Zwangssterilisierung. Ein solches Programm der negativen Eugenik geht weit über die traditionellen Formen des Heiratsverbots und der erzwungenen Abtreibung hinaus. Der Gedanke der Zwangssterilisierung war nun auch nicht mehr so neu. Er findet sich schon zu Anfang des 20. Jahrhunderts z.B. in den Schriften von Auguste Forel (1848-1931), einem bekannten Schweizer Psychiater und Sexualforscher. Erstmals 1905 erschien von ihm der spätere Bestseller „Die sexuelle Frage“<sup>112</sup>. Sein Programm der „menschlichen Zuchtwahl“ skizziert er folgendermaßen:

106 *Karl Binding/Alfred Hoche*, Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und ihre Form, Leipzig 1920 (2. Aufl. 1922). Im ersten Teil versucht Binding eine Antwort zu geben auf die Frage: „Gibt es Menschenleben, die so stark die Eigenschaft des Rechtsgutes eingebüßt haben, dass ihre Fortdauer für die Lebens-träger wie für die Gesellschaft dauernd allen Wert verloren hat?“ (S. 27).

107 Ebd., S. 31.

108 Ebd., S. 55. Diese Ausdrucksweise spricht dagegen, dass das Mitleid („die armen Kreaturen“) von Empathie getragen war. Es gibt anscheinend eine Form des prä-tendierten Mitleids, das eine Tötung als „Erlösung“ von Skrupeln befreit.

109 Ebd., S. 58.

110 Ebd., S. 56.

111 Ebd., S. 55.

112 Mir liegt vor die gekürzte Volksausgabe 91.-111. Tausend (!), erschienen 1924 im Ernst Reinhardt Verlag München. Dort ist Forel mit folgenden Titeln geschmückt: Dr. med., Dr. phil. et jur. h.c., ehemaliger Professor der Psychiatrie und Direktor

„wir bezwecken keineswegs eine neue menschliche Rasse, einen Übermenschen zu schaffen, sondern nur die defekten Untermenschen allmählich durch die Entfernung der Ursachen der Blastophthorie<sup>113</sup> und durch willkürliche Sterilität der Träger schlechter Keime zu beseitigen und dafür bessere, sozialere, gesündere und glücklichere Menschen zu einer immer größeren Vermehrung zu veranlassen.“<sup>114</sup>

„Es ist vorerst leichter, hier negativ vorzugehen und diejenigen Typen zu bezeichnen, die sich nicht vermehren sollen. Als solche sind in erster Linie alle Verbrecher, Geisteskranke, Schwachsinnige, vermindert Zurechnungsfähige, boshafte, streitsüchtige, ethisch defekte Menschen zu bezeichnen. Diese bringen weitaus am meisten Unheil und am meisten schlimme Keime in die Gesellschaft. Auch die Narkosesüchtigen (Alkohol, Morphin usw.) schaden durch Blastophthorie, obwohl sie sonst oft tüchtig sind. Hier sollen aber die Narkosesitten geändert, viel mehr als die Narkotisierten beseitigt werden.

Eine zweite Kategorie bilden die erblich zu Tuberkulose Neigenden, die körperlich Elenden, die Rhachitischen, Haemophilen (Bluterkrankheit), Verbildeten und sonst durch vererbte Krankheiten oder krankhafte Konstitutionen zur Zeugung eines gesunden Menschenschlages unfähigen Individuen.“

„Zur eugenischen Vermehrung besonders günstige Objekte sind umgekehrt die sozial nützlichen Menschen, d.h. diejenigen Menschen, die große Freude an Arbeit haben, dabei verträglich und gleichmäßigen Humors, gutmütig und gefällig sind. Wenn sie außerdem einen hellen Verstand und regen Geist oder gar eine künstlerische oder in anderer Richtung schöpferische Phantasie besitzen, sind sie ganz besonders glückliche und gute Keimträger für die Zukunft! Man kann gewiß in solchen Fällen leichter über einige nicht zu schlimme körperliche Gebrechen hinwegsehen.“

der Irrenanstalt in Zürich (das bekannte Burghölzli). Dabei war Forel ein für seine Zeit revolutionärer Sexualforscher, vergleichbar Magnus Hirschfeld, mit dem er auch kooperierte. Seine Auffassung über Homosexualität, Abtreibung, die Rolle der Frau waren für die Nazis Anlass, seine Schriften zu verbieten. In der Schweiz wird er noch heute auf dem 1.000-Franken-Schein geehrt.

113 Eine Wortschöpfung aus *blastós* (Sproß, Trieb) + *phthorá* (Entartung, Verschlechterung); Forel übersetzt mit „Keimverderbnis“.

114 A. Forel, *Sexuelle Frage* (Fn. 112), S. 282 (an dieser Stelle auch die folgenden Zitate).



Die neuen Disziplinen der Eugenik, Erblehre und Rassenhygiene fanden schon vor dem Ersten Weltkrieg internationale Verbreitung.<sup>115</sup> Das Plädoyer für eine Wahrung gesunden Erbgutes und für den Ausschluss der Vererbung kranker Anlagen kann man schon als Beitrag zu einer Gerechtigkeit gegenüber künftigen Generationen verstehen. Daneben treten, gerade in der Kriegs- und Nachkriegszeit, ganz aktuelle ökonomische Erwägungen, was Unterbringung und Unterhalt dieser Personen angeht. Angesichts des Massensterbens im Weltkrieg zählte auch ein einzelnes Leben in einer Anstalt nicht mehr viel.<sup>116</sup> Man muss sich die ungeheure Verbreitung – und Plausibilität – dieses Gedankengutes vor Augen führen. Erblehre und Eugenik genossen international die Anerkennung als Wissenschaften. In Deutschland wurde 1923 der erste Lehrstuhl für Eugenik in München (Fritz Lenz) eingerichtet. 1927 wurde das Institut für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft in Berlin gegründet.<sup>117</sup> Das Standardlehrbuch – Baur/Fischer/Lenz, Grundriss

115 Zur internationale Dimension von Eugenik und Rassenhygiene vgl. *Stefan Kühl*, Die Internationale der Rassisten. Aufstieg und Niedergang der internationalen Bewegung für Eugenik und Rassenhygiene im 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 1997; *Michael Schwartz*, Medizinische Tyrannei: Eugenisches Denken und Handeln in international vergleichender Perspektive (1900–1945), in: Thomas Vormbaum (Hrsg.), Jahrbuch der juristischen Zeitgeschichte Bd. 7 (2005/2006), Berlin 2006, S. 37–54.

116 Hoche beschwört – ausgerechnet in Erinnerung an den Tod Robert F. Scotts und seiner Mannen, eine der am miserabelsten geplanten Unternehmungen – eine heroische Stimmung von Polarexpeditionen; die Lage der Gesellschaft ähnele der wie bei einer Expedition; auch bei dieser dürften „Ballastexistenzen“ geopfert werden – wenn sie das nicht schon von selbst tun; s. A. Hoche in: K. Binding/A. Hoche, Freigabe (Fn. 106), S. 55, 59 f.

117 Leiter war bis 1942 Eugen Fischer. Zur Geschichte des Instituts vgl. *Paul Weindling*, Weimar Eugenics: The Kaiser Wilhelm Institute for Anthropology, Human Heredity and Eugenics in Social Context, in: *Annals of Science* 42 (1985), S. 303–318; *Hans-Peter Kröner*, Das Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik nach dem Kriege, Stuttgart 1998; *Sheila Faith Weiss*, Humangenetik und Politik als wechselseitige Ressourcen. Das Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik im „Dritten Reich“, Berlin 2004; *Hans-Walter Schmuhl* (Hrsg.), Rassenforschung an Kaiser-Wilhelm-Instituten vor und nach 1933, Göttingen 2003; *ders.*, Grenzüberschreitungen. Das Kaiser-Wilhelm-Institut für Anthropologie, menschliche Erblehre und Eugenik 1927–1945, Göttingen 2005. Es exis-

der menschlichen Erblchkeitslehre und Rassenhygiene, erschienen seit 1921<sup>118</sup> – dürfte auch Hitler nicht ganz fremd gewesen sein. Jedenfalls zog er in „Mein Kampf“<sup>119</sup> eine rassenhgienische Konsequenz fr die Imago-Dei-Lehre: „Ein vlkischer Staat wird damit [d.h. durch die Verhinderung der „Rassenkreuzung“] in erster Linie die Ehe aus dem Niveau einer dauernden Rassenschande herauszuheben haben, um ihr die Weihe jener Institution zu geben, die berufen ist, Ebenbilder des Herrn zu zeugen und nicht Missgeburten zwischen Mensch und Affe.“ Wie stabil ist die Imago-Dei-Lehre fr die Begrndung der Menschenwrde?

Eugenische Manahmen – und fr alle wurden wissenschaftliche Rechtfertigungen geliefert – wurden schon zu Anfang des 20. Jahrhunderts in einigen Staaten der USA durchgefuhrt (1905: Heiratsverbote und Zwangssterilisierungen von Behinderten und Kriminellen). Um 1930 fhrten skandinavische Lnder und die Schweiz gesetzliche Zwangssterilisationen ein. Bis in die 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts wurde in Australien eine sog. „Assimilationspolitik“ betrieben, die in der Wegnahme von Kindern aus Mischehen von Aborigines und WeiBen bestand, um sie dann mit weiBen Partnern zu verbinden in der Annahme, dass der „Eingeborenen-Anteil“ herausgemendelt wrde. In den 20er Jahren wurde im Deutschen Reich die Diskussion um Zwangssterilisationen mit der Abtreibungsdiskussion verbunden, wobei die eugenische Indikation auf breite Ablehnung stie. <sup>120</sup> Im Juli

tierte auch ein Kaiser-Wilhelm-Institut fr Genealogie und Demographie in Mnchen (Leiter war Ernst Rüdin). Vgl. *Matthias M. Weber*, Ernst Rüdin. Eine kritische Biographie, Berlin 1993. Zur Entwicklung in Deutschland vgl. *Peter Weingart/Jürgen Kroll/Kurt Bayertz*, Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland, 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1996.

118 *Heiner Fangerau*, Etablierung eines rassenhgienischen Standardwerkes 1921-1941. Der Baur-Fischer-Lenz im Spiegel der zeitgenössischen Rezensionenliteratur, Frankfurt a.M. 2001.

119 Im zweiten Band von 1925, S. 444 f.

120 *Jürgen Kroll*, Zur Entstehung und Institutionalisierung einer naturwissenschaftlichen und sozialpolitischen Bewegung. Die Entwicklung der Eugenik/Rassenhygiene bis zum Jahre 1933, Tübingen 1983; *Horst Seidler*, Rassenhygiene. Ein Weg in den

1932 lag der Entwurf eines preußischen Sterilisationsgesetzes vor, das nur freiwillige Sterilisationen erlaubte. Das änderte sich dann sehr rasch mit dem Machtantritt der Nazis und dem Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses (GzVeN) vom 14. Juli 1933<sup>121</sup>. Auf dessen Grundlage und den entsprechenden Entscheidungen der neu eingerichteten Erbgesundheitsgerichte waren zwangsweise Sterilisationen gemäß einem Katalog von Krankheiten möglich. Man geht davon aus, dass ca. 400.000 Menschen Opfer der Zwangsmaßnahmen wurden (etwas mehr Männer als Frauen; 5.000 Personen sollen bei den Eingriffen zu Tode gekommen sein.<sup>122</sup>).

Nach 1945 wurde das Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses von den Alliierten nicht etwa als Nazi-Unrecht aufgehoben, wie es mit zahlreichen Bestimmungen in den Kontrollratsgesetzen 1 und 11 geschah.<sup>123</sup> In einzelnen Ländern wurde das Gesetz für ungültig erklärt<sup>124</sup> oder die Arbeit der Erbgesundheitsgerichte eingestellt<sup>125</sup>. Er-

Nationalsozialismus, Wien 1988; S. dazu und für das folgende auch *Roland Zielke*, Sterilisation per Gesetz. Die Gesetzesinitiativen zur Unfruchtbarmachung in den Akten der Bundesministerialverwaltung (1949-1976), Berlin 2006.

121 RGBl I, 529; vgl. dazu *Ignacio Czeguhn*, Das Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses vom 14. Juli 1933 und die Erbgesundheitsgerichte, in: *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 72 (2004), S. 359-372.

122 *Veit Petzoldt*, Nationalsozialistische Minderwertigkeitslehren und ihre Umsetzung, in: *Theorie und Forschung*, Band 756, Regensburg 2002, S. 83.

123 KRG Nr. 1 vom 20.9.1945 (Aufhebung von 25 Nazi-Gesetzen) (Amtsblatt des Kontrollrates in Deutschland, Nr. 1 vom 29.10.1945); und KRG Nr. 11 vom 31.1.1946 (Aufhebung weiterer 17 NS-Gesetze und Verordnungen, sowie Teilen des StGB) (Amtsblatt des KR, Nr. 3 vom 31.1.1946, S. 55 ff.). Im KRG 11 wurden die §§ 42k (zwangsweise Kastration) und 226b (Zerstörung oder Störung der Zeugungs- und Gebärfähigkeit) RStGB aufgehoben.

124 In Thüringen mit dem Gesetz zur Beseitigung des nationalsozialistischen Rechts vom 20.8.1945 (Regierungsblatt für Thüringen 1945, S. 10); in Groß-Hessen mit der VO über die vorläufige Außerkraftsetzung des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses vom 16. Mai 1946 (Gesetz- und Verordnungsblatt für Groß-Hessen v. 22. Mai 1946, S. 117); in Württemberg-Baden mit dem Gesetz Nr. 34 über die Nichtanwendung des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses vom 24. Juli 1946 (Regierungsblatt Württemberg-Baden 1946, S. 207) – einige Regelungen blieben erhalten).

gangene Beschlüsse durften nicht mehr ausgeführt werden. In der SBZ wurde das Gesetz am 8. Januar 1946 aufgehoben und Zwangssterilisationen zu Verbrechen gegen die Menschlichkeit erklärt.<sup>126</sup> Eine besondere Situation ergab sich in der Britischen Besatzungszone. Hier oblag den Amtsgerichten die Tätigkeit der Erbgesundheitsgerichte. Gedacht war dabei vor allem an die Wiederaufnahme von vor Mai 1945 rechtskräftig entschiedenen Verfahren.<sup>127</sup>

Im Nürnberger Juristenprozess ging es auch um Erlass und Anwendung von Sterilisationsgesetzen. Dazu verfügte der Gerichtshof am 2. Juli 1947:

„Der Gerichtshof ist sich der Verbreitung der Sterilisationsgesetze an vielen Stellen bewusst, wo sie hinsichtlich der Sterilisation geisteskranker Personen oder von Trägern von Erbkrankheiten anwendbar sind. Wir stellen fest, dass die Weisheit und Anwendbarkeit derartiger Gesetze vernünftigerweise diskutierbar ist. Wir verfügen daher, dass die Befürwortung, Inkraftsetzung oder Durchführung von Gesetzen hinsichtlich der Sterilisation geisteskranker Personen oder von Trägern von Erbkrankheiten ein Verbrechen innerhalb der Zuständigkeit dieses Gerichtshofes nicht darstellt, wenn die in Frage stehenden Gesetze entsprechende Vorkehrungen für den Schutz der Rechte der in Frage stehenden Personen auf juristischem Wege enthalten.“<sup>128</sup>

125 In Bayern durch Gesetz Nr. 4 über die Aufhebung des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses vom 20.11.1945 (Bayerisches Gesetz- und Verordnungsblatt v. 15.1.1946): keine Ausführung von Beschlüssen mehr; Einstellung aller Verfahren.

126 Deutsche Rechtszeitschrift 1946, S. 53 u. S. 122 (ergänzende VO).

127 VO über die Wiederaufnahme von Verfahren in Erbgesundheitsachen vom 28. Juli 1947 (VO-Blatt für die Britische Zone vom 1. August 1947, S. 110). In der Britischen Zone wurde § 14 I GzVeN als gültig erkannt: Eine Unfruchtbarmachung, die nicht nach den Vorschriften dieses Gesetzes erfolgt, sowie eine Entfernung der Keimdrüsen sind nur dann zulässig, wenn ein Arzt sie nach den Regeln der ärztlichen Kunst zur Abwendung einer ernsten Gefahr für das Leben oder die Gesundheit desjenigen, an dem er sie vornimmt, und mit dessen Einwilligung vollzieht. Vgl. *Daphne Hahn*, Modernisierung und Biopolitik: Sterilisation und Schwangerschaftsabbruch in Deutschland nach 1945, Frankfurt a.M. 2000, S. 53 ff.

128 NJW 1947/48, S. 30.

Aufgrund der besonderen Rechtslage in der vormaligen Britischen Besatzungszone bezeichnete sich das AG Kiel selbst noch im Jahr 1957 als Erbgesundheitsgericht und wies den Wiederaufnahmeantrag gegen einen Beschluss des Erbgesundheitsgerichts Kiel von 1936 zurück; der Antragsteller sei wirklich schizophran, es läge also eine Krankheit i.S. des Gesetzes vor. 1986 hob das AG Kiel<sup>129</sup> den Beschluss des AG Kiel von 1957 auf und erklärte das Gesetz für verfassungswidriges vorkonstitutionelles Recht (Art. 123 I GG); es verletze den Wesenskern des Grundrechts auf körperliche Unversehrtheit. Wie konnte es zu dieser Veränderung kommen? Erst 1974 waren in der BRD Zwangssterilisationen generell verboten worden.<sup>130</sup> Und erst durch Gesetz vom 25.8.1998 wurden die eine Unfruchtbarmachung anordnenden und noch rechtskräftigen Beschlüsse der ehemaligen Erbgesundheitsgerichte aufgehoben.<sup>131</sup>

129 Beschluss vom 7.2.1986 (FamRZ 1986, 990).

130 Mit dem 5. Gesetz zur Reform des Strafrechts vom 18. Juni 1974 (BGBl I, 1297) wurde nicht nur § 218 StGB reformiert; Artikel 8 (S. 1299) hob das GzVeN auf, soweit es als Bundesrecht fortgalt; ebenso Art. 2 bis 5 und 14 Abs. 1 der 4. VO zur Ausführung des GzVeN v. 18. Juli 1935; ebenso wurde § 1 Abs. 2 des Gesetzes Nr. 34 des Landes Württemberg-Baden aufgehoben. In Skandinavien waren Zwangssterilisationen bis Ende der 1960er Jahre legal, in Japan bis 1996. In der BRD führte das Gesetz über die freiwillige Kastration und andere Behandlungsmethoden vom 15. August 1969 (BGBl I, 1143) die freiwillige Kastration von Straftätern ein. (Man fragt sich: Was ist besser, Zwangssterilisation oder lebenslange Sicherheitsverwahrung? Es gibt noch die Möglichkeit der „freiwilligen“ Sterilisation.). – Dazu noch folgender Exkurs: Der Staatssekretär im Reichsjustizministerium Franz Schlegelberger schlug dem Reichminister Lammers in einem Geheimbrief vom 5. April 1942 vor: „Den fortpflanzungsfähigen Halbjuden sollte die Wahl gelassen werden, sich der Unfruchtbarmachung zu unterziehen oder in gleicher Weise wie Juden abgeschoben zu werden.“ Im Nürnberger Juristenprozess wurde dieser Vorschlag, der den Betroffenen eine „ungeheuerliche“ Entscheidung aufbürdet, vom amerikanischen Gericht in der Weise kommentiert, dass man den Halbjuden die „freie Wahl ließ zwischen zwei gleichermaßen schrecklichen Ausblicken“ (Das Nürnberger Juristen-Urteil von 1947, hrsg. von L.M. Peschel-Gutzeit, Baden-Baden 1996, S. 145). Schlegelberger musste wissen, was unter „Abschiebung“ zu verstehen war.

131 Gesetz zur Aufhebung nationalsozialistischer Unrechtsurteile in der Strafrechtspflege und von Sterilisationsentscheidungen der ehemaligen Erbgesundheitsgerichte v. 25.8.1998 (BGBl I, 2501).

Das GzVeN war 1933 auf hohe Zustimmung unter den Medizinern – und wohl nicht nur ihnen<sup>132</sup> – gestoßen. Selbst nach 1945 ließ sich diese Meinung aufrechterhalten nach dem Motto, dass das Gesetz im Grunde richtig gewesen war, nur bedauerlicherweise exzessiv angewendet worden war. Die Euthanasie-Aktionen konnte man davon abspalten, weil sie ja nicht auf der Grundlage des Gesetzes durchgeführt worden waren. Erst in den 70er Jahren änderten sich die Einstellungen – wohl vor allem aus folgenden Gründen:

- die Mediziner, die im NS damit befasst waren und nach 1945 als Sachverständige fungierten, starben aus;
- der Charakter der internationalen Diskussion über Geburtenbegrenzung angesichts der angeblichen Überbevölkerung änderte sich ganz wesentlich mit der Einführung der Anti-Baby-Pille;
- der Hauptgegner einer Anerkennung der Zwangssterilisierten als Opfer des NS war das Bundesfinanzministerium; dessen Einstellung änderte sich erst, als nur noch wenige Opfer lebten.

Auch im Fall der Eugenik tauchen alte Probleme in neuem Gewand auf, diesmal eingekleidet in die Fortschritte der Gentechnologie. In unserem Zusammenhang ist die Forschung mit embryonalen Stammzellen zu therapeutischen Zwecken nicht einschlägig. Es geht vielmehr um die Präimplantations-Diagnostik (PID). Im Mittelpunkt der „klassischen“ Eugenik stand das Recht des Staates zu negativen Maß-

132 Die Exil-SPD kritisierte vor allem die Handhabung des Gesetzes, das zu zahlreichen Todesfällen führte. Vgl. Deutschland-Berichte der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (Sopade), 5. Aufl. Frankfurt a.M. 1980: März 1935 (S. 356 f.); Januar 1936 (S. 79 f.); August 1936 (S. 1042 f.); im Oktober 1938 (S. 1133) heißt es dann: „Das Gesetz schießt über das Ziel einer vernünftigen Eugenik weit hinaus. Insbesondere ist die zwangsweise Vornahme auch gegen den Willen des Erbkranken ein schwerer Eingriff in die persönliche Freiheit.“ Zur Position der SPD vgl. *Michael Schwartz*, Sozialistische Eugenik. Eugenische Sozialtechnologien in Debatten und Politik der deutschen Sozialdemokratie 1890-1933, Bonn 1995.

nahmen in Form von Heiratsverboten und Zwangssterilisationen.<sup>133</sup> Heute, im Zeichen einer sog. „liberalen Eugenik“, ist das Recht der Eltern von zentraler Bedeutung, über die genetische Disposition der Nachkommen zu entscheiden. Noch immer steht die negative Eugenik dabei im Vordergrund, d.h. die Beseitigung unerwünschter Eigenschaften bis zur Geschlechtszugehörigkeit. Der Staat kommt in die Diskussion über die Grenzen einer „liberalen Eugenik“ herein, wenn es um einen möglichen rechtlichen Schutz des Ungeborenen, um eine Beeinträchtigung seines künftigen Status' als Mitglied einer universellen Gemeinschaft moralischer Wesen geht.<sup>134</sup> Dabei spielen Möglichkeiten und Phantasien einer *positiven* Eugenik eine zentrale Rolle, also die genetische Implantierung besonderer Fähigkeiten, Begabungen. Es geht also kaum um die Frage, ob ein Schwerbehinderter später seinen Eltern einen Vorwurf machen darf, dass er nicht schon im Rahmen der PID beseitigt wurde. Eine solche Konstellation wäre auch in der Phase der „klassischen“ Eugenik möglich gewesen: warum haben die Eltern sich nicht freiwillig sterilisieren lassen? Den paradigmatischen Problemfall bildet eher eine Person, die – wenn sie davon erfährt – mit den programmierten Begabungen nicht einverstanden ist. Hier sind noch sehr viele Fragen offen<sup>135</sup> und die tatsächlichen Möglichkeiten weitgehend ungeklärt. Da ist viel negative Utopie.<sup>136</sup> Was

133 Sieht man einmal von Maßnahmen der positiven Eugenik in Gestalt von „Lebensborn“-Gestüten der SS ab.

134 So die Problembeschreibung bei *Jürgen Habermas*, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Wege zur liberalen Eugenik?* Frankfurt a.M. 2001 (4. erw. Aufl. 2002), etwa S. 133.

135 Etwa die Frage nach der subjektiven Repräsentanz unterschiedlicher Arten der Prägung – ob durch traditionelle Herkunft oder genetische Programmierung. Was ist mit Adoptivkindern, wenn sie über ihren Status erfahren? Was ist mit einem Kind, das eigentlich abgetrieben werden sollte, aber dann doch aufgrund eines ärztlichen Fehlers zur Welt kam (und der Arzt vielleicht von den Eltern auf Schadensersatz verklagt wurde)? Kann man nicht auch mit Gott hadern aufgrund einer mangelhaften physischen Ausstattung?

136 Nüchtern-informiert ist die Broschüre des Nationalen Ethikrates, *Genetische Diagnostik vor und während der Schwangerschaft*, Berlin 2003.

die autoritäre mit einer liberalen Eugenik verbindet, ist die Idee der Machbarkeit. Angesichts der ungeheuren Ausweitung des von an Menschen Machbaren in den letzten Jahrzehnten könnte man befürchten, dass es nicht eine Sache des Elternrechts (und des Rechts der sie beratenden Ärzte) bleibt, welche Maßnahmen hier ergriffen oder in den Möglichkeitshorizont projiziert werden. Die menschliche „Natur“ und ihre Reproduktion stehen zur Disposition; sie sind nichts „Unverfügbares“ mehr. Heiratsverbote, Zwangssterilisierungen und Abtreibungen sind ganz grobe Instrumente im Vergleich zu dem, was mittlerweile absehbar möglich geworden zu sein scheint im Bereich von Gentechnologien, hirnpfysiologischen Interventionen und Zellmanipulationen. In dieser Situation scheint es keine „natürlichen“ Grenzen der Machbarkeit mehr zu geben, sondern nur noch moralisch-rechtliche.

Auch dabei gibt es Ungerechtigkeiten und es geht um Gerechtigkeit. Nämlich um Generationengerechtigkeit. Zwischen den Generationen besteht eine notwendig asymmetrische Beziehung. Eine Reziprozität kann nur simuliert werden dadurch, dass man sich in die Situation der kommenden, noch nicht artikulationsfähigen versetzt. Soll hier etwa das Postulat gelten, dass die eine Generation dafür Sorge zu tragen habe, dass die nächste in eine möglichst gute genetische Ausgangslage kommt? Aber wenn der Staat kein Recht haben soll, darüber zu befinden, was gut für die Menschen ist, wieso sollen die Eltern diese Kompetenz haben. Ein derartiger Paternalismus, oder eher: Parentalismus, kann nur schrecken.

#### *IV. Schluss*

Ich habe mit einem Plädoyer begonnen, bei Erfahrungen von Ungerechtigkeiten zu beginnen. Meine Beispiele betrafen aber Fälle, die einst als gerecht, gerechtfertigt angesehen wurden, die uns aber heute als evident ungerecht erscheinen. Man könnte hier von einem diachro-



nen Relativismus sprechen. In Sachen der Gerechtigkeit neigen manche ja gerne – etwa mit Kelsen<sup>137</sup> – zu einem allgemeinen Relativismus. Meine Beispiele zeigen aber, dass bestimmte Phänomene zu bestimmten Zeiten mit Selbstverständlichkeit als gerecht, später dann als evident ungerecht angesehen wurden. Ich hatte aber in jedem der Fälle darauf hingewiesen, dass die ursprüngliche Problematik heute noch oder wieder in etwas geänderter Gestalt auftaucht:

- Es gibt moderne Formen der Sklaverei; fortdauernd ist das Problem, wie mit ungleichen Talenten umzugehen sei („Sklaven von Natur aus“);
- die Kreuzzugs-Rhetorik kehrt wieder im Kampf gegen das Böse; wenn der Krieg schon nicht mehr heilig ist, dann soll er wenigstens ein gerechter sein;
- die groben Maßnahmen der klassischen negativen Eugenik tauchen verfeinert auf in der PID, diesmal im Gewande einer „liberalen“ Eugenik – als ob die Eltern eine intergenerationelle Kompetenz zur Bestimmung des Guten hätten.

Was den Umschlag in der vormaligen Einschätzung von Phänomenen als gerecht in eine Ablehnung als ungerecht angeht, so hatte ich die starke Rolle ökonomischer Faktoren betont; aber auch die Unerlässlichkeit eines normativen Diskurses – ohne den geht es nicht. Man kann nicht auf eine nicht-intendierte Veränderung der objektiven Bedingungen hoffen, von denen eine Beendigung von Ungerechtigkeiten abhängen mag. Man könnte allenfalls versuchen, auch die objektiven Bedingungen zu verändern, damit sie unseren moralischen Intentionen entgegenkommen (z.B. die Situation in Entwicklungsländern verändern, damit etwa Kinderarbeit dort überflüssig wird). Vielleicht ist es gerade die *Mischung* von Gründen - moralischen und ökonomischen -,

137 H. Kelsen, Was ist Gerechtigkeit? (Fn. 8) und Reine Rechtslehre, 2. Aufl. Wien 1960, S. 355-444.

die zu einem Einstellungswandel führt. Die Chance, dass Ungerechtigkeiten aus dieser Welt schwinden, wächst, wenn ihre Praktizierung zu teuer wird oder wenn ihre Beseitigung kaum noch etwas kostet. Es muss nicht bei einer moralischen Verurteilung von Ungerechtigkeiten bleiben. Deren moralpropagandistische Benennung stellt einen ersten Schritt dar, dem ein rechtliches Verbot durch Aufnahme in internationale Erklärungen, in verbindliche Konventionen folgen kann. Meine Beispiele der Sklaverei, der Kreuzzüge und der Zwangssterilisierung werden heute als verschiedene Formen der Verbrechen gegen die Menschlichkeit verdammt und sind aufgrund verschiedener Konventionen verboten. Solche Verbote müssten schließlich durchgesetzt werden können mit Hilfe effektiver Sanktionsmöglichkeiten, über die internationale Gerichtshöfe verfügen sollten.<sup>138</sup> Wir müssen nicht auf den „moralischen Fortschritt“ eines Weltgeistes vertrauen; ein moralischer Fortschritt besteht heute in einer zunehmenden rechtlichen Institutionalisierung bis hin zu internationalen Strafgerichtshöfen.

138 Verschiedene Stufen der Verrechtlichung und Vergerichtlichung von moralischen Standards beschreibt *Cherif M. Bassiouni*, *International Criminal Law and Human Rights*, in: ders. (ed.), *International Criminal Law* vol. 1, New York 1986, S. 15-32 (16 f.). (Für den Hinweis auf diesen Artikel danke ich Salif Nimaga.)



## Hubert Rottleuthner

- 1944      geb. in Mährisch-Neustadt  
1964      Abitur; Studium der Rechtswissenschaft, Philosophie und Soziologie in  
            Frankfurt a.M.  
1972      Promotion (Philosophie) in Frankfurt a.M. bei Jürgen Habermas  
1973      Wissenschaftlicher Assistent am Fachbereich Rechtswissenschaft der J.W.  
            Goethe Universität in Frankfurt a.M.  
1975      Professor für Rechtssoziologie am Fachbereich Rechtswissenschaft der  
            Freien Universität Berlin

*Buchveröffentlichungen:* Richterliches Handeln 1973; Rechtswissenschaft als Sozialwissenschaft 1973; (Hrsg.) Probleme der marxistischen Rechtstheorie 1975; Rechtstheorie und Rechtssoziologie 1981; Rechtssoziologische Studien zur Arbeitsgerichtsbarkeit 1984; Einführung in die Rechtssoziologie 1987; Rechtstatsächliche Untersuchung zum Einsatz des Einzelrichters 1992; Politische Steuerung der Justiz in der DDR 1994; (Hrsg.) Das Havemann-Verfahren 1999; Foundations of Law 2005.

Zahlreiche Beiträge zur theoretischen und empirischen Rechtssoziologie, Rechtsphilosophie und Rechtstheorie, Recht und Nationalsozialismus, Recht in der DDR.